الإسناد من الدين ،لولاه لقال من شاء ماشاء .

(عبدالله ابن المبارکؒ)

تحفة القمر

شرح

نزهة النظر (اردو)

تالیف

ابوالفضل شہاب الدین احمد بن علی ابن حجر عسقلانیؒ

(۷۷۳-۸۵۲ھ)

شارح

مفتی محمد شاہد قاسمی، استاذ حدیث وفقہ جامعہ فیضان القرآن احمد آباد، گجرات

وسابق معین المدرسین دارالعلوم دیوبند

ناشر

دارالفکر قلندری مسجد، رکھیال روڈ احمد آباد گجرات

الامین کتابستان مدنی مارکیٹ دیوبند

نام کتاب : تحفة القمر شرح نزهة النظر (اردو)
مصنف : مفتی محمد شاہد صاحب قاسمی
استاذ حدیث وفقہ جامعہ فیضان القرآن احمد آباد، گجرات
وسابق معین المدرسین دارالعلوم دیوبند
سن اشاعت : محرم الحرام ۱۴۳۰ھ-جنوری ۲۰۰۹ء
تعداد صفحات : ۵۶۸
کمپوزنگ : (اشرف علی قاسمی) حراء کمپیوٹرس دیوبند 9719511183
ناشران : دارالفکر قلندری مسجد، رکھیال روڈ احمد آباد، گجرات
موبائل : 09898516107
الامین کتابستان مدنی مارکیٹ دیوبند

ملنے کے پتے

۱- مکتبہ حجاز دیوبند
۲- کتب خانہ نعیمیہ دیوبند
۳- دارالکتاب دیوبند
۴- ادارہ صدیق ڈابھیل گجرات
۵- زمزم بک ڈپو دیوبند
۶- مکتبہ عکاظ دیوبند

جامعہ حبیبیہ مولانگر، سیتامڑھی، بہار

ایچ ایس آفسیٹ پرنٹرس، دہلی-110002 فون:011-23244240

انتساب

(۱) مادر علمی دار العلوم دیو بند کے نام، جو برصغیر میں ثقافت اسلامیہ کا علم بردار، جملہ علوم وفنون کا عموما محافظ وامین اور علوم حدیث کا خصوصا شارح وترجمان ہے، جس کے اکابر نے برصغیر ہی میں نہیں؛ بلکہ پورے عالم میں اس علمی وعملی نور کی کرنوں سے ضیا پاشی کرنے میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی، جو مشکاۃ نبوت سے نکل کر صحابہ، تابعین، تبع تابعین، ائمۂ مجتہدین، صوفیاء کرام، محدثین عظام اور آخری دور میں مسند الہند، امام اکبر حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، نور اللہ مرقدہ کے توسط سے ان تک پہنچی۔

(۲) اس عظیم ومشفق والدین کے نام، جنھوں نے ہزاروں جتن کر کے، باد مخالف کے سامنے سینہ سپر ہو کر اور نا قابل بیان احوال وآلام کا مردانہ وار مقابلہ کر کے، اپنے اس سپوت کو زینت علم وعمل سے آراستہ کرنے اور میدان علم وادب کا شہسوار بنانے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔

(۳) جامعہ عربیہ اشرف العلوم کنھواں، سیتا مڑھی، بہار کے نام، جس نے کچھ لکھنے، پڑھنے اور کر گذرنے کی راہ پر گامزن کر کے اس کا حوصلہ وسلیقہ عطا کیا۔

محمد شاہد قاسمی مدھوبنی

کلمۂ تبریک

حضرت اقدس مفتی احمد صاحب خانپوری، صدر مفتی جامعہ تعلیم الدین ڈابھیل گجرات وخلیفہ حضرت فقیہ الامت مفتی محمود حسن گنگوہی مفتی اعظم دار العلوم دیوبند

علاقۂ پالنپور کے دعوتی سفر سے واپسی پر شب کا قیام جامعہ فیضان القرآن احمد آباد میں رہا، وہیں مفتی محمد شاہد قاسمی زید مجدہ سے ملاقات ہوئی، برادر موصوف نے حافظ ابن حجر کی معروف ومقبول کتاب ''نزہۃ النظر'' پر ان کے شاگرد رشید علامہ قاسم بن قطلو بغا کے حواشی ''القول المبتکر علیٰ شرح نخبۃ الفکر'' کی تحقیق وتعلیق کا جو علمی کارنامہ انجام دیا ہے، اس کو مطبوعہ شکل میں پیش کیا، میں نے اس کو مختلف مقامات سے دیکھا، دیکھکر دلی مسرت ہوئی اور ایسا محسوس ہوا کہ برادر موصوف نے اس میں بڑی محنت اور عرق ریزی کی ہے، اللہ تعالیٰ ان کی اس خدمت کو قبول فرمائے۔ آمین۔

نخبۃ الفکر اصول حدیث میں ایک مختصر رسالہ ہے، وہ اپنی گوناگوں خصوصیات کی وجہ سے ہمیشہ سے مقبول عام ومتداول رہا ہے اور درس نظامی میں شروع ہی سے داخل رہا ہے، اس کی اہمیت کے پیش نظر بہت سے علماء نے اس کی عربی واردو شرحیں تحریر کی ہیں، برادر موصوف نے بھی اب اس کی اردو زبان میں ایک مبسوط شرح تیار کی ہے، میں نے اس کے شروع کے چند صفحات اور مختلف مقامات پر نظر ڈالی ہے، انھوں نے اس کے اندر بھی کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی ہے، امید ہے کہ یہ شرح اہل علم اور طلبہ کے لئے یکساں مفید ثابت ہو، دل سے دعاء ہے کہ یہ شرح عوام وخواص میں مقبول ہو اور برادر موصوف کی علمی وعملی ترقی کا ذریعہ ہو اور ان کے لیے اللہ تعالیٰ اس کو ذخیرہ آخرت اور صدقہ جاریہ بنائے۔ آمین

املاہ: العبد احمد خانپوری

۲۷ رجمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ

تقریظ

استاذ الاساتذہ، بحر العلوم حضرت علامہ نعمت اللہ صاحب الاعظمی
استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد الله رب العلمين ،والصلاة والسلام على سيد المرسلين ،وعلى اله وأصحابه أجمعين.

اللہ تعالیٰ نے قرآن کی تبیین وتشریح کے لیے، اپنی طرف سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مقرر فرمایا اور ان کے بارے میں فرمایا: لتبين للناس مانزل إليهم الاية اور قرآن میں ان کے اس فریضہ کو بیان کرتے ہوئے کہا: ويعلمهم الكتاب والحكمة الاية

ظاہر بات ہے کہ تعلیم کتاب ترجمہ قرآن سے الگ چیز ہے، اسی تعلیم کتاب وحکمت کے ذریعے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور ان کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف سے قرآن کے فہم کا ذوق عطا فرمایا اور اس کو بما أراك الله سے تعبیر کیا، حدیث اسی تعلیم کتاب وحکمت اور بما أراك الله کے ذریعے آپ کی تبیین وتشریح قولی وفعلی کے مجموعے کا نام ہے اور اس کے جاننے کا واحد ذریعہ ''خبر'' ہے اور حدیث ہی پر کیا موقوف؟ جتنے بھی گذرے ہوئے واقعات یا لوگوں کے اقوال ہیں، ان کو ''خبر'' ہی کے ذریعے جانا جاسکتا ہے اور اس پر اعتماد اور اس کی صحت پر اطمینان اسی وقت ہوسکتا ہے، جب کہ اس کے بیان کرنے والے قابل اعتبار اور ثقہ ہوں اور ان لوگوں نے جن لوگوں سے سنا ہے، وہ لوگ بھی انھیں صفات کے حامل ہوں، یہاں تک سلسلہ بہ سلسلہ اس شخص تک بات پہنچے، جس نے براہ راست آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مشاہدہ کیا ہو، آپ کی باتوں کو اپنے کانوں سے سنا ہو اور یہی ''اسناد'' ہے۔ اسی

تحقیق وتفتیش کے واسطے سے حدیث مقبول وغیر مقبول اور حدیث مقبول میں ''صحیح'' و ''حسن'' اور حدیث غیر مقبول میں ''ضعیف'' اور ضعف کے مدارج سے ضعیف کی مختلف قسمیں وجود میں آئیں۔

پھر ان مسند حدیثوں کا باہم موازنہ ومقابلہ کرنے سے، اس میں مختلف طرح کا نقص اور اغلاط کا علم ہوا، جس سے حدیث کی قسموں میں ''مصحف''، ''محرّف''، ''مقلوب'' اور ''مضطرب'' وجود میں آئیں۔ اسناد کی تحقیق وتفتیش کے ضمن میں راوی کی تعیین وتشخیص ضروری ہے جس کی وجہ سے اسماء، کنی اور ان کے اخوان وآباء کی بحث وجود میں آئی اور حدیث کو روایت کرنے کے طریقے اور اس کی تحصیل وتعلیم کے آداب کا بیان؛ ان سب کے مجموعے سے ''علم اصول حدیث'' وجود میں آیا۔

اصول حدیث میں علماء نے مختلف کتابیں لکھیں، اخیر میں ابن صلاح نے کتاب لکھی جو ''مقدمۃ ابن الصلاح'' کے نام سے معروف ہے، ان کے بعد آنے والوں میں کسی نے اس کی شرح کی، کسی نے اس کی تلخیص کی اور کسی نے اس کو نظم کیا۔ حافظ ابن حجر عسقلانی جو متقدمین ومتأخرین کی کتابوں پر سب سے زیادہ بصیرت رکھتے تھے، انھوں نے بھی اس کی تلخیص کی؛ مگر تلخیص میں حد درجہ اختصار کی وجہ سے ضرورت تھی کہ اس کی تشریح کی جائے، چناں چہ اس کام کو بھی انھوں نے انجام دیا اور یہ حقیقت ہے کہ مصنف سے بڑھ کر کوئی اس کتاب کی تشریح کرنے والا نہیں ہو سکتا، جس کی وجہ سے یہ شرح سب سے بہتر قرار پائی۔

مگر اس کی شرح میں متن کی عبارت کو شرح سے ملا دیا اور شرح ومتن؛ دونوں کو ملا کر ایک کتاب بنانے کی سعی کی، جس کی وجہ سے کہیں کہیں عبارت کے اندر اغلاق بھی ہو گیا؛ مگر کتاب جامع مانع ہونے کے ساتھ مرتب تھی اور اس کے ہر ہر اقسام کے الگ الگ نام سے واضح کرنے کی کوشش کی، جس کی وجہ سے یہ کتاب مقبول ہوئی اور حافظ ابن حجر ہی کے دور سے برابر لوگ اس کی شرح کرتے رہے، ان کے شاگردوں میں جنھوں نے خود ان سے اس کتاب کو پڑھا، انھوں نے بھی اس کتاب کی شرح کی،

ہمارے درس نظامی میں بھی یہ کتاب داخل ہے، جس کی وجہ سے اس کی عربی، فارسی اور اردو شرحیں وترجمے لکھے گئے، اسی سلسلے میں مفتی محمد شاہد قاسمی، سابق معین المدرسین دار العلوم دیوبند واستاذ حدیث جامعہ فیضان القرآن، احمد آباد، گجرات نے اردو زبان میں اس کی شرح لکھی، جس میں عبارت کو باعراب لکھا ہے اور ہر مسئلے کے لیے اس کے مناسب عنوان لگایا ہے اور ہر مسئلے کی توضیح وتشریح کے لیے دوسری کتابوں سے بھی مدد لی ہے، متن میں جن کتابوں کے حوالے دیے گیے تھے، ان کی اصل کتاب سے مراجعت کی ہے۔

امید کہ یہ کتاب طلبہ کے ساتھ اہل علم کے لیے بھی مفید ہوگی، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو مقبولیت عطا فرمادے۔ **وما ذلك على الله بعزيز.**

نعمت اللہ الاعظمی غفرلہٗ

دارالعلوم دیوبند

۱۴۳۰/۱/۱۲ھ

تقریظ

نحمده ونصلي على رسوله الكريم اما بعد!

اصول حدیث میں علماء نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں ان میں سب سے زیادہ مشہور ومتداول اور جامع کتاب علامہ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ کی ''نزہۃ النظر شرح نخبۃ الفکر'' ہے اسی لئے یہ کتاب اکثر مدارس عربیہ میں داخل نصاب ہے، مگر عام طور پر اسکو مشکوٰۃ شریف سے پہلے پڑھایا جاتا ہے جب کہ طلبہ اصول حدیث کی اصطلاحات سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں اس لئے اکثر وبیشتر طلبہ اس کو کما حقہ سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں، نیز یہ کتاب اتنی آسان بھی نہیں ہے کہ طلبہ شرح کے بغیر اس کو حل کر سکیں۔

مجھے بڑی خوشی ہے کہ جناب مولانا مفتی محمد شاہد صاحب القاسمی سابق معین مدرس دار العلوم دیوبند (حال استاذ حدیث جامعہ فیضان القرآن احمد آباد (گجرات) نے اس کی اردو میں مبسوط شرح لکھی ہے اور کتاب کو حل کرنے کی پوری کوشش کی ہے، اس شرح کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ موصوف نے پوری کتاب کو اعراب سے مزین کیا ہے اور مشکل ترکیبوں کا حل اور مغلق عبارتوں کی خوب وضاحت کی ہے۔

علاوہ ازیں کتاب مذکور حوالوں کی تخریج اور کون سا قول کس امام کا ہے؟ اس کی تعیین بھی کی ہے، نیز کتاب میں ذکر کردہ اقوال کے مقابلے میں دوسرے ائمہ کے اقوال بھی نقل کئے ہیں اور اکثر مسائل کی مثالوں سے توضیح کی ہے۔ اللہ تعالیٰ موصوف کی اس کاوش کو قبول عام نصیب فرمائیں اور مصنف کے لئے صدقۂ جاریہ بنائیں! آمین یا رب العالمین!

محمد امین پالنپوری

خادم حدیث وفقہ دار العلوم دیوبند

۱۵ رمحرم الحرام ۱۴۳۰ھ

صاحب کتاب کا تعارف

نام ونسب ونسبت: آپ کا نام ''احمد''، کنیت ''ابوالفضل''، لقب ''شہاب الدین'' اور نسبت ''کنانی'' اور ''عسقلانی'' ہے، آپ ابن حجر عسقلانی کے نام سے مشہور ہیں، مختصر نسب نامہ یہ ہے: احمد بن علی بن محمد بن محمد بن علی بن محمود بن احمد۔ آپ آل حجر کی طرف منسوب ہو کر ''ابن حجر'' کہلاتے ہیں، علامہ سخاوی کے بقول چوں کہ ''حجر'' آپ کے آباء واجداد میں سے کسی کا لقب تھا، اسی لیے آپ کو ابن حجر کہا جاتا ہے، قبیلۂ کنان کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے کنانی اور عسقلان کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے عسقلانی کہلاتے ہیں، عسقلان؛ ساحل فلسطین پر آباد ایک گاؤں کا نام ہے، آپ مسلکاً شافعی ہیں۔

ولادت ونشوونما: آپ کی ولادت شعبان ۷۷۳ھ میں ہوئی اور اسی (۸۰) سال کے آس پاس عمر پائی، آپ بہت جلد یتیم ہو گئے تھے، والدہ بھی بہت پہلے دنیا سے سدھار گئیں، والد صاحب کا انتقال پیدائش کے صرف چار سال بعد ۷۷۷ھ میں ہوا اور والدہ ان سے پہلے پیوند خاک ہوئیں۔ والد صاحب نے بوقت وفات اپنے دو متعلقین: زکی الدین ابوبکر بن نورالدین علی خروبی اور شمس الدین ابن قطان کو وصیت کردی تھی کہ وہ آپ کی پرورش وتربیت کریں۔

تعلیم: جب آپ پانچ سال کے ہوئے، تو آپ کو مدرسے میں داخل کردیا گیا، جہاں شیخ صدرالدین جیسے باکمال لوگ موجود تھے، اپنی زبردست قوت حافظہ کی وجہ سے صرف نو سال کی عمر میں صدرالدین سفطی کے پاس حافظ قرآن ہو گئے اور جب عمر شریف بارہ سال کی ہوئی، تو مکہ مکرمہ میں تراویح سنانے کی سعادت میسر آئی۔

قوت حافظہ: آپ نہایت ذہین اور برق رفتار قوت حافظہ کے مالک تھے، اس کا

اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ آپ نے سورۂ مریم ایک ہی دن میں یاد کرلیا اور" حاوی صغیر" نامی کتاب صرف دو مرحلوں میں، پہلے اس کے تلفظ وادائیگی کی صحت میں وقت لگایا اور پھر اس کو یاد کر ڈالا، بڑی بڑی علمی کتابیں بھی آپ نے پوری طرح یاد کرلی تھیں، جن میں سے چند کے نام یہ ہیں: عمدة، الفیۃ فی علوم الحدیث، حاوی صغیر، مختصر ابن حاجب فی الاصول اور لمحۃ الاعراب۔

دل چسپیاں: پہلے تو آپ تاریخ کے رسیا رہے، چناں چہ راویوں کے احوال آپ کے خانۂ حافظہ میں محفوظ رہے، ۷۹۲ھ میں فن ادب نے اپنی طرف کھینچا، شعر وسخن کے دلدادہ بنے، اور بہترین قیمتی شاعری کر کے علم و ادب میں نام کمایا، پھر جلد ہی ۷۹۳ھ میں علم حدیث کی طرف مائل ہوئے؛ مگر باضابطہ طلب حدیث کا آغاز آپ نے ۷۹۶ھ میں ہی کیا، چناں چہ علامۂ عصر حافظ زین الدین عراقی کے دامن سے لپٹ گئے اور مسلسل دس سال رہے، وہیں سے آپ نے سند فراغت پائی، آپ نے ان کے پاس ان کی تصنیف "الفیۃ فی علوم الحدیث"، اس کی شرح اور "نکت علی ابن الصلاح" پڑھی، ان کے علاوہ اور بھی بہت سی بڑی چھوٹی کتابیں علامہ عراقی نے پڑھائیں۔

تعلیمی اسفار: آپ نے ۸۰۰ھ سے تھوڑا پہلے قاہرہ کا رخ کیا، پھر شام، حجاز اور یمن گئے، جب بھی حج کی سعادت میسر آئی، تو استفادہ سے گریز نہیں کیا، چناں چہ صحیح بخاری شریف کی سماعت آپ نے مکہ ہی میں کی، شیخ عفیف نشاوری آپ کے بخاری کے استاذ ہیں اس کے بعد حرمین، اسکندریہ، بیت المقدس، خلیل، نابلس، رملہ اور غزہ وغیرہ میں بھی طلب علم میں تعلیمی اسفار کیے اور بڑے بڑے اساتذہ سے استفادہ کیا، آپ کے چند مشہور اساتذہ کے نام یہ ہیں؛ ابن جزری (۷۵۱-۸۳۳ھ) تنوخی (۷۰۹-۸۰۰ھ) برہان الدین ابناسی (۷۲۵-۸۰۲ھ) ابن الملقن (۷۲۳-۸۰۴ھ) سراج الدین بلقینی (۷۲۴-۸۰۵ھ) شمش ابن قطان (۷۳۷-۸۱۳ھ) عفیف الدین نشاوری (۷۰۵-۷۹۰ھ) شیخ الاسلام مخزومی (۷۵۱-۸۱۷ھ) حافظ عراقی (۷۲۵-۸۰۶ھ) نور الدین ہیثمی (۷۳۵-۸۰۷ھ)۔

تدریس: آپ کی تدریسی خدمات بڑی طویل ہیں، مختلف مقامات پر آپ کا علمی فیض جاری رہا، چند مدارس کے نام یہ ہیں، مدرسہ حسینیہ ومنصوریہ، مدرسہ بیبرسیہ، مدرسہ زینیہ، مدرسہ محمودیہ اور مدرسہ مؤیدہ، خانقاہ بیبرس میں آپ بیس سال رہے، ہر فن کی کتابیں آپ نے کامیابی کے ساتھ پڑھائیں۔

تلامذہ: آپ کے تلامذہ کی تعداد یوں تو بے شمار ہے؛ مگر چند مشاہیر کے نام یہ ہیں؛ امام سخاوی (۸۳۱-۹۰۲ھ) کمال ابن ہمام (۷۹۰- ۸۶۱ھ) قاسم بن قطلو بغا (۸۰۲-۸۷۹ھ) برہان الدین القشقلندی (۸۳۱-۹۲۲ھ) ابن امیر حاج (۸۲۵- ۸۷۹ھ) برہان الدین بقاعی (۸۰۹-۸۸۵ھ) شیخ زکریا انصاری (۸۲۳-۹۲۶ھ)۔

علمی مقام: آپ کے تلمیذ رشید علامہ سخاوی کہتے ہیں: وقد شهد له القدماء بالحفظ والثقة والامانة والمعرفة التامة والذهن الوقاد والذكاء المفرط وسعة العلم فی فنون شتیٰ یعنی آپ کے عہد کے قدیم علماء ومشائخ نے آپ کے حافظہ، ثقاہت، امانت، کامل بصیرت، بیدار ذہنی، زبردست ذہانت اور مختلف علوم میں آپ کی وسعت علمی کی شہادت دی ہے، آپ کے استاذ شیخ عراقی کے الفاظ یہ ہیں: ''اعلم اصحابه بالحديث'' اپنے ساتھیوں میں علم حدیث میں آپ سب پر فائق ہیں، علامہ تقی فاسی اور برہان حلبی کے الفاظ یہ ہیں: ''مارأینا مثله'' میں نے ان کے جیسا عالم نہیں دیکھا۔ آپ ۲۱ رسال قاضی بھی رہے۔

تصنیفات: آپ بہت لکھاڑ تھے، ہر فن پر اپنی یادگار چھوڑی، آپ کی تصنیفات کی تعداد یوں تو زیادہ ہی ہے؛ مگر ۲۸۲ کتابیں علماء میں بہت زیادہ مشہور ہیں، ان میں سے بیشتر کتابیں حدیث اور علم حدیث سے متعلق ہیں۔

وفات: آپ کی وفات اواخر ذی الحجہ ۸۵۲ھ میں ہوئی، آپ کی نماز جنازہ میں علماء ومشائخ کی ایک بڑی تعداد تھی، بادشاہ وقت نے آپ کی نماز جنازہ پڑھائی اور مقام قرافہ میں علامہ دیلمی کے قریب آپ کو دفن کیا گیا، امام شافعی کی قبر مبارک بھی بالکل جوار میں ہی ہے۔

حرفِ خاطر

دیکھئے! وہ ساعت بھی آ ہی گئی، جس کا خود راقم کو اور نہ جانے کتنے ہی احباب کو، کچھ ایسا ہی اشتیاق تھا، جیسا کہ صحرائے عرب کے تشنہ لب مسافر کو مشروب بارد کا، اس نعمت کے شکریے میں کیوں نہ ہو جبین نیاز خم، قلب وجگر احساسات تشکر سے سرشار اور نفس جذبۂ عبودیت سے لبریز؟

یہ جان کر کیا کیجیے گا کہ اس حقیر سی خدمت نے میرے ذہن دماغ میں کب اپنی جگہ بنائی، اس کا خاکہ اور نقشہ کب تیار ہوا اور کن مراحل وادوار سے گذر کر منصۂ شہود پر جلوہ فگن ہونے کے لیے اپنے بال و پر تول رہی ہے؟ بس اتنا سمجھیے کہ زمانۂ طالب علمی کے اختتام پر یہ امنگ اٹھی اور غیر معمولی عرصہ اس کی تیاری میں بسر ہوا، بالآخر الفاظ ونقوش کا یہ مجموعہ آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

علم حدیث اور مصطلح الحدیث کی اہمیت کسی بھی ذی علم اور صاحب بصیرت مخفی نہیں ہے، اس پر روشنی ڈالنا سورج کو چراغ دکھانے سے کم نہیں ہوگا، قصہ مختصر یہ کہ علوم قرآن کے بعد اگر کوئی علم اہمیت وفضیلت کا حامل ہے، تو وہ علوم حدیث ہے؛ بلکہ بعض وجوہ سے (جو کہ علوم حدیث کے ماہرین پر مخفی نہیں ہیں) کہیں اس سے زیادہ شرف ومنزلت رکھتا ہے۔

اصول حدیث میں تصنیف کا آغاز، غیر مستقل ہی سہی الامام محمد بن ادریس الشافعی متوفی ۲۰۴ھ سے ہو چکا تھا؛ مگر مستقل تصنیف سب سے پہلے ابن خلّاد رامہرمزی نے کی ہے، اس کے بعد دسیوں، بیسیوں نہیں؛ سیکڑوں کتب تصنیف کی گئیں، جن کی اہمیت کے اعتراف کے ساتھ یہ کہنے میں کوئی باک نہیں محسوس کرتا کہ جو قبولیت عام اور شہرت دوام، حافظ الدنیا، شیخ الاسلام، علامہ ابن حجر عسقلانی متوفی ۸۵۲ھ کی ''نخبۃ الفکر'' اور ''نزہۃ

النظر'' کو ملی، وہ کسی اور کی کتاب کو حاصل نہیں ہوئی، یہی وجہ ہے کہ اس پر جس قدر اور جتنی حیثیتوں سے کام ہوا ہے، وہ کسی دوسری کتاب کے حصے میں نہیں آیا ہے، خود راقم نے ''نزہۃ النظر'' مطبوعہ اتحاد بکڈ پو کے مقدمے میں ۷۶ رلوگوں کا تذکرہ کیا ہے جنھوں نے بزبان عربی ''نخبۃ الفکر'' اور ''نزہۃ النظر'' پر مختلف حیثیتوں سے کام کیا ہے، دوسری زبانوں میں خدمت انجام دینے والے ان پر مستزاد ہیں، ان تمام کے باوصف راقم نے اس کتاب پر قلم کیوں اٹھایا؟ اس کی خصوصیات کیا کیا ہیں؟ اس کا صحیح اندازہ آپ کو اسی وقت ہوگا جب کہ آپ ان اوراق کو بغور پڑھیں، پھر بھی اجمالی طور سے چند خصوصیات کی طرف توجہ مبذول کرائی جاتی ہے:

(۱) عبارت کی اصلاح کر کے صحیح اعراب سے مزین کیا گیا ہے۔ (۲) سلیس وشگفتہ ترجمہ کیا گیا ہے؛ مگر ایسا کہ ترجمہ، ترجمہ ہی ہے، ترجمانی نہ ہو جائے۔ (۳) ''نخبۃ الفکر'' کو ''نزہۃ النظر'' سے ممتاز کیا گیا ہے۔ (۴) ممتاز کرنے کے لیے قدیم طریقے یعنی خط کشیدہ کرنے کے بجائے جدید طریقہ یعنی قوسین (......) کو اختیار کیا گیا ہے۔ (۵) مزید متن کے حروف کو شرح کے حروف کے مقابلے میں نمایاں رکھا گیا ہے۔ (۶) قدیم طریقے کے مطابق ''تشریح'' کے عنوان کی جگہ ہر اصولی مسئلے پر اصل مسئلہ کا عنوان لگایا گیا ہے، تا کہ عنوان دیکھتے ہی معلوم ہو جائے کہ عبارت کس مسئلے سے متعلق ہے۔ (۷) ہر اصطلاح کی جامع مانع تعریف کی گئی ہے، پھر اکثر مواقع پر اس کی تبیین وتشریح بھی کر دی گئی ہے۔ (۸) اکثر اصطلاح کی مثالوں سے توضیح کی گئی ہے۔ (۹) کتاب میں مذکور حوالوں کی تخریج کی گئی ہے۔ (۱۰) وہ اصحاب اقوال ائمہ جو کتاب میں مبہم مذکور ہیں، ان کے نام کی تصریح کر دی گئی ہے۔ (۱۱) اصول حدیث کی متعدد قدیم وجدید کتب سے استفادہ کر کے مصنف کی مراد تک رسائی حاصل کی گئی ہے۔ (۱۲) کتاب کی کسی ایک یا دو شرح پر اعتماد کے بجائے دسیوں عربی واردو شروحات کا مطالعہ کر کے بالکل صحیح مطلب تحریر کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ (۱۳) اکثر مسائل کی دوسری کتب مصطلح الحدیث سے تائید کی گئی ہے۔ (۱۴) کتاب میں ذکر کردہ

تعریف کے مقابلے میں دوسری تعریفیں بھی سپرد قلم کی گئی ہیں۔ (۱۵) فوائد کے عنوان کے تحت مشکل ترکیبوں کا حل اور مغلق عبارتوں کی تحلیل کی گئی ہے۔ (۱۶) فوائد کے زیر عنوان بیش بہا فنی واصولی بحث رقم کی گئی ہے۔ (۱۷) افراط وتفریط اور ایجاز وتطویل؛ ہر ایک سے اجتناب کرتے ہوئے ''راہ اعتدال'' کو اختیار کیا گیا ہے۔ (۱۸) جدید رموزِ اوقاف اور طریقۂ املا کو برتا گیا ہے۔

آخر میں راقم الحروف ان تمام حضرات اکابر اور احباب کا صمیم قلب سے شکر گذار ہے جنھوں نے کسی بھی طرح اس کتاب کو منظر عام پر لانے میں تعاون کیا ہے۔

جناب مفتی محمد نعمان صاحب قاسمی، سابق معین المدرسین دار العلوم دیوبند، میرے اسی کام میں نہیں؛ بلکہ ہر نوع کے جملہ کاموں میں معاون اور دست راست رہے، مولانا رضوان داہودی، مولانا عبد الحفیظ قاسمی بستوی اور مولانا لقمان مظاہری پالنپوری، اساتذہ جامعہ فیضان القرآن احمد آباد نے بھی متعدد مفید مشوروں سے نوازا ہے اور ہاں، مولانا عباد اللہ عمیس قاسمی، استاذ دار العلوم شیخ زکریا دیوبند کی ہمہ جہت عنایات اگر راقم پر نہ ہوتی، تو ہر گز یہ کتاب منصۂ ظہور پر نہیں آتی۔ نیز حضرت مولانا عبد الحمید صاحب قاسمی اور وہ جملہ معاونین جنھوں نے آغاز تصنیف سے لے کر مرحلۂ طباعت تک جس نوع سے بھی دست تعاون دراز کیا، راقم الحروف ان تمام کا دل کی گہرائیوں سے شکر گذار ہے اور دعا گو ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی ان کو اپنے شایان شان جزائے خیر مرحمت فرمائے اور راقم سطور، اس کے والدین اور اساتذہ کے لیے صدقۂ جاریہ بنائے اور احقر کی علمی وعملی ترقی کا بہترین زینہ بنائے۔ (آمین)

محمد شاہد قاسمی مدھوبنی

۱۲/محرم الحرام ۱۴۳۰ھ

بسم الله الرحمن الرحيم

قَالَ الشَّيْخُ الإِمَامُ الْعَالِمُ الْعَامِلُ الْحَافِظُ، وَحِيْدُ دَهْرِهٖ وَأَوَانِهٖ، وَفَرِيدُعَصْرِهٖ وَزَمَانِهٖ، شِهَابُ الْمِلَّةِ وَالدِّيْنِ، أَبُو الْفَضْلِ أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ الْعَسْقَلَانِيُّ ، الشَّهِيْرُ بِابْنِ حَجَر- أَثَابَهُ اللّٰهُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِهٖ وَ كَرَمِهٖ-

ترجمہ: اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں، جو بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں۔ شیخ الاسلام نے فرمایا جو مقتدیٰ، عالم باعمل، حافظ حدیث، اپنے زمانے کے منفرد، اپنے وقت کے بے مثال اور دین و مذہب کے ستارے ہیں، جن کی کنیت ابوالفضل، نام گرامی احمد بن علی عسقلانی اور شہرت ابن حجر سے ہے۔ حق تعالیٰ شانہ اپنے فضل و کرم سے ان کو جنت مرحمت فرمائے۔

تشریح: مذکورہ بالا عبارت قاضی محمد اکرم سندھی اور علامہ ابوالحسن صغیر سندھی ثم مدنی کی شروح میں مرقوم نہیں ہے اور ملا علی قاری اور شاہ وجیہ الدین علوی گجراتی کی شرحوں میں موجود ہے، اسی طرح برصغیر: پاک و ہند و بنگلہ دیش کے اردو شارحین نے بھی ذکر کیا ہے، حقیقت یہ ہے کہ عبارت بالا خود مصنفؒ کا تحریر فرمودہ نہیں ہے؛ بلکہ ان کے بعد ان کے تلامذہ میں سے کسی نے الحاق کر دیا ہے؛ تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ عظیم الشان کتاب کس ذاتِ بابرکات کی تصنیف ہے؟ اور اس پر اعتماد قائم ہو جائے؛ اس لیے کہ مکین سے مکان کی قیمت کا زیادہ ہونا ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے۔

حل لغات: "الشیخ" باب ضرب سے بوڑھا ہونا۔ اصطلاح میں ہر وہ شخص جو اپنے فن میں کامل ہو؛ ہر چند کہ جوان ہو، بالفاظ دیگر شیخ بڑے کو کہتے ہیں؛ خواہ عمر کے اعتبار سے یا مرتبہ

کے لحاظ سے۔ ''الإمام'' باب نصر سے امام بننا۔ اصطلاح میں ہر وہ شخص جس کی کسی فن میں اقتداء کی جائے۔ حافظ ابن حجرؒ کی جملہ فنون حدیث میں امامت سے کیا کسی کو انکار ہے؟
''العالم العامل'' عالم باعلم، اپنے علم کے مطابق عمل کرنے والا۔ ''الحافظ'' یہ حدیث شریف سے اشتغال رکھنے والوں کے القاب میں سے ایک لقب ہے جس کا ذکر مستقلاً کیا جائے گا۔ ''وحید'' اکیلا، منفرد ''دھر'' ''امانہ'' اوان ''ان کی جمع بمعنی وقت، باب ضرب سے وقت ہونا۔ ''فرید'' وہ موتی جو سیپ میں تنہا ہو۔ وحید اور فرید کی اپنے مابعد کی طرف اضافت بمعنی ''في'' ہے اور دوسرے کا پہلے پر عطف، عطف تفسیری ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ پہلا جملہ ان کے اپنے شہر کے لحاظ سے ہو، یعنی اپنے شہر میں بے مثال اور لاجواب ہیں۔ دوسرا جملہ ان کے پورے زمانہ کے اعتبار سے ہو کہ ان کے زمانے میں کہیں بھی ان کی کوئی نظیر نہیں ''شھاب'' تارا ''ملة ودین'' بمعنی مذہب۔

''أبو الفضل'' مصنف کی کنیت ہے۔ اس کنیت کی وجہ یہ ہے کہ فضل نامی مصنف کو ایک لڑکا تھا جس پر یہ کنیت ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ فضل سے مراد اموال دنیویہ یا مناقب اخرویہ کی زیادتی ہو کہ مصنف دونوں سے خوب بہرہ ور تھے، اس وقت ''أب'' بمعنی صاحب ہوگا اور ایسا خوب ہوتا ہے، جیسے: حضرت علی کی کنیت ابوتراب ہے۔ درس مشکوٰۃ اور درس بخاری کے مصنف علامہ اسحاق جلال آبادی نے نقل کیا ہے کہ حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ میرے والد کے انتقال کے وقت میری عمر چار سال تھی اور ان کی کوئی بات یاد نہیں ہے، صرف اس قدر یاد ہے کہ انھوں نے فرمایا: میرے لڑکے کی کنیت ابوالفضل ہے۔ پھر بندے کو یہ بات حافظ سخاویؒ کی کتاب: ''الجواھر والدرر في ترجمة الشیخ ابن حجر'' میں بھی مل گئی۔

''العسقلاني'' یہ عسقلان کی طرف نسبت ہے جو کہ ملک شام کے ساحل پر ایک شہر ہے۔ اس کی دو فصیلیں ہیں، خوب سرسبز وشاداب اور باغات والا شہر ہے۔ شاہ وجیہ الدین علوی گجراتی جن کا انتقال دسویں صدی ہجری کے آخر (۹۹۸ھ) میں ہوا ہے، انھوں نے اپنی شرح میں تحریر کیا ہے کہ ہمارے زمانے میں بالکل ویران ہے، وہاں کوئی باشندہ نہیں ہے۔

''الشھیر بابن حجر'' علامہ سید اصیل الدین (جو کہ تین واسطوں سے ملا علی قاری کے

مشکاۃ المصابیح کے استاذ ہیں) نے فرمایا کہ ابن حجر مصنف کا لقب ہے؛ اگر چہ کنیت کی صورت میں ہے۔ اس لقب کی وجہ یہ ہے کہ ان کے پانچویں پشت پر ایک شخص کا نام ہے؛ جیسا کہ حافظ سخاوی نے (الضوء اللامع ۲/۳٦) میں اشارہ کیا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ حجر سے مراد سونا چاندی ہے، چوں کہ ان کے پاس سونا چاندی اور دوسرے اموال وافر مقدار میں تھے، اس لیے ان کو ''ابن حجر'' کہا جانے لگا۔ بعض لوگوں نے کہا: چوں کہ ان کی رائے بڑی ٹھوس اور مضبوط ہوتی ہے کہ ہر معترض کے اعتراض کو دور کر دیتی ہے اور ان کی رائے کو کوئی رد نہیں کر پاتا ہے، اس لیے ان کو ''ابن حجر'' کہا جاتا ہے، گویا کہ بات کی پختگی میں ''پتھر کی لکیر''۔

محدثین کے مراتب والقاب

حدیث نبوی کے ساتھ اشتغال رکھنے والے جملہ حضرات کے مراتب یکساں نہیں ہیں، اس لیے ان کے القاب بھی مختلف ہیں، مثلاً کوئی ''راوی'' ہے، کسی کو ''محدث'' کہا جاتا ہے، کوئی ''حافظ'' کے لقب سے ملقب ہے اور کسی کو ''حجت'' سے یاد کیا جاتا ہے، تو بعض کو ''حاکم'' بھی کہا جاتا ہے۔ ان القاب میں سے صرف راوی اور مُسنِد کی تعریف میں اتفاق ہے یعنی جو حدیث کو نقل کرے؛ خواہ اس کے مضمون کا اس کو علم ہو یا نہ ہو۔ (مقدمة تحفة الاحوذي ۱/۸-۱۰)

باقی تمام القاب میں اختلاف ہے، ہر شخص نے اپنے زمانے کے اعتبار سے اس کی تعریف کی ہے، گویا کہ زمانے کے اختلاف سے ان میں بھی اختلاف ہوتا ہے، چناں چہ شیخ تقی الدین سبکی نے حافظ جمال الدین مزی سے پوچھا کہ کتنی حدیثیں یاد ہونے پر کسی شخص کو ''حافظ'' کہا جاسکتا ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ اس کا مدار عرف پر ہے۔ اسی طرح شیخ عبدالفتاح ابوغدہ نے اپنے استاذ علامہ زاہد کوثری حنفی سے پوچھا کہ حافظ، حجت اور حاکم وغیرہ کی جو تعریفیں ذکر کی جاتی ہیں کیا وہ درست ہیں؟ اور ان کی دلیل کیا ہے؟ تو علامہ زاہد کوثری نے جواب دیا کہ یہ اصطلاحات متاخرین کی متعین کردہ ہیں، متقدمین سے ان کا کوئی ثبوت نہیں ہے، چناں چہ حافظ ذہبی نے اپنی کتاب کا نام ''تذکرة الحفاظ'' رکھا ہے؛ جب کہ اس میں بہت سے ایسے حضرات کا بھی تذکرہ ہے جن سے حافظ کی تعریف میں ذکر کردہ تعداد کا دسواں حصہ بھی

مروی نہیں ہے۔

پھر شیخ عبدالفتاح ابوغدہ کے استاذ: شیخ عبداللہ غماری اور بہت سے حضرات نے مراتب محدثین میں سے لفظ ''حاکم'' کا انکار کیا ہے؛ اس لیے کہ اس کا مادّہ حفظ کے کسی مرتبہ پر دلالت نہیں کرتا ہے۔

موجودہ دور میں ان کی تعریف

علامہ ظفر احمد عثمانی صاحبِ اعلاء السنن نے موجودہ دور کے اعتبار سے ان کی تعریفیں اس طرح کی ہیں: **محدث:** جو شیوخ حدیث کی اجازت سے کتب حدیث کے مطالعہ اور درس وتدریس کا خوب اہتمام کرتا ہو اور روایت کے ساتھ ساتھ درایت کی بھی معرفت رکھتا ہو۔ **حافظ:** جو کسی حدیث کو سنے تو جان لے کہ صحاح میں ہے یا غیر صحاح میں ہے اور ایک ہزار یا اس سے زائد احادیث کے معانی سے واقفیت رکھتا ہو۔ **حجت:** جو شخص یہ کہہ دے کہ حدیث میں ایسا ایسا ہے، تو اس کی بات لوگوں میں حجت ہو، کوئی اس پر نکیر نہ کرے۔ (تعليقات قواعد في علوم الحديث ص ۲۸)

(بسم الله الرحمن الرحيم. الحمدُ لِلّٰه الذي لم يَزَلْ عالِماً قديراً) حيًّا قيُّوماً سَمِيُعاً بصَيُراً، وأشهد أن لا إله إلا اللّٰه وحده' لاشريك له، وأُكبِّرهٗ تكبيراً، وأشهد أنّ مُحَمّداً عبدهٗ ورسولُه **(وصلى اللّٰهُ على سَيِّدِنا مُحمدٍ الذي أرسلهُ إِلَى الناسِ)** كَافَّةً **(بَشِيْراً ونذيراً، وعلىٰ اٰلِهٖ وصحبِهٖ وَسَلَّمَ تسليماً كثيراً)**

ترجمہ: اللہ کے نام سے آغاز کرتا ہوں، جو بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں۔ حق تعالیٰ شانہ ہی جملہ حمد وثنا کے مستحق ہیں، جو ہمیشہ سے علم والے، قدرت والے، زندہ، (تمام عالم کے) سنبھالنے والے، سننے والے اور دیکھنے والے ہیں۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی معبود نہیں ہے، وہ (ذات میں) تنہا اور (صفات میں) کوئی اس کا شریک نہیں۔ میں ان کی خوب بڑائی بیان کرتا ہوں اور گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ ان کے بندے اور رسول

ہیں، حق جل مجدہ ہمارے آقا محمد ﷺ پر رحمت نازل کرے، جن کو اللہ تعالیٰ نے تمام لوگوں کی طرف خوش خبری سنانے والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا اور آپ ﷺ کی آل اور آپ کے صحابہ کرام پر (رحمت نازل فرمائے) اور خدا تعالیٰ خوب سلام بھیجے۔

تشریح: مصنفؒ نے اپنی کتاب کا افتتاح، تسمیہ وتحمید سے کیا ہے، اس کی تین وجہیں ہیں: (۱) قرآن کریم کی اقتداء کے لیے کہ اس میں تسمیہ کے بعد تحمید مذکور ہے۔ (۲) نبی کریم ﷺ کی حدیث کی اتباع کے لیے؛ کیوں کہ آپ ﷺ کا فرمان ہے: كل أمر ذي بال لا يبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم، وفي رواية: بحمد الله، فهو أقطع. اس حدیث کو امام نووی شارح مسلم اور علامہ تاج الدین سبکی نے ''حسن'' کہا ہے۔ (الأذكار للنووي ص ۲۰۱-۲۰۲. -الطبقات للسبكي ۱/۵-۲۱)

(۳) سلف صالحین کی پیروی کے پیش نظر؛ اس لیے کہ اکثر سلف نے اپنی کتابوں کا آغاز تسمیہ کے بعد تحمید سے کیا ہے۔

ایک معروف اشکال اور اس کا جواب

اشکال یہ ہے کہ حدیث، تسمیہ وتحمید؛ دونوں سے ابتدا کی موجود ہے، تو اگر تسمیہ سے آغاز کیا جائے، تو حدیثِ تحمید پر عمل نہیں ہوگا اور اگر تحمید سے شروع کیا جائے، تو حدیثِ تسمیہ پر عمل نہیں ہو پائے گا؛ کیوں کہ ابتدا تو کسی ایک ہی کے ذریعہ ہوسکتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث ایک ہی ہے، روایت بالمعنی کی وجہ سے الفاظ بدل گئے ہیں، کسی نے ''ببسم الله'' اور کسی نے ''بحمد الله'' سے روایت کر دیا ہے اور مقصود اللہ کے ذکر سے شروع کرنا ہے، چناں چہ بعض روایات میں ''لا يبدأ فيه بذكر الله'' بھی آیا ہے۔ (سنن الدارقطني ۱/۲۲۹) لہٰذا تسمیہ وتحمید جس سے بھی آغاز کیا جائے، مقصود حاصل ہو جائے گا اور اگر دونوں کو جمع کر دیا جائے، تو نور علی نور۔

لیکن اگر ایک روایت ہونا تسلیم نہ کیا جائے؛ بلکہ دو روایت ہی مانا جائے، تو اس صورت میں جواب یہ ہوگا کہ ابتدا کی تین قسمیں ہیں: حقیقی، اضافی اور عرفی۔

حقیقی: وہ ابتدا ہے جو ہر چیز سے پہلے ہو۔
اضافی: وہ ابتدا ہے جو بعض سے پہلے ہو اور بعض کے بعد ہو۔
عرفی: وہ ابتدا ہے جو مقصود سے پہلے ہو؛ خواہ اس سے پہلے کچھ ہو یا نہ ہو، تو حدیث تسمیہ میں ابتدا سے مراد حقیقی ہے اور حدیث تحمید میں اضافی یا عرفی یا دونوں میں عرفی مراد ہے۔

شہادتین کے ذکر کی وجہ

مصنفؒ نے متن کتاب میں شہادتین کو ذکر نہیں کیا ہے، شرح میں ذکر کیا ہے؛ جب کہ حدیث میں ہے: كل خطبة ليس فيها التشهد، فهي كاليدالجذماء. رواه أبو داؤد (جس خطبہ میں شہادت نہ ہو وہ کٹے ہوئے ہاتھ کے مانند ہے) اس کی تین وجہیں ہو سکتی ہیں: (۱) متن میں اس لیے نہیں ذکر کیا تا کہ حدیث کے ضعف کی طرف اشارہ ہو جائے اور شرح میں اس لیے ذکر کیا تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ فضائل اعمال میں حدیثِ ضعیف پر بھی عمل کرنا مستحسن ہے۔ (۲) متن میں اس لیے نہیں ذکر کیا کہ جملہ تحمید اس کو متضمن ہے اور شرح میں اس لیے ذکر کیا تا کہ جو چیز ضمناً ہوئی تھی وہ صراحۃً ہو جائے؛ کیوں کہ متن میں اختصار ملحوظ ہوتا ہے؛ جب کہ شرح میں تفصیل ملحوظ ہوتی ہے۔ (۳) خطبہ جمعہ وغیرہ پر حدیث کو محمول کرنے کی وجہ سے متن میں ذکر نہیں کیا اور شرح میں اس لیے ذکر کیا تا کہ حدیث کے عموم پر عمل ہو جائے۔

درود وسلام بھیجنے کی غرض

شہادتین کے بعد شانِ رسالت میں درود وسلام کا تحفہ بھیجا، اس لیے کہ حق تعالی شانہ کا ارشاد ہے: یاایها الذین آمنوا صلوا علیه وسلموا تسلیمًا.الآیۃ اور اس لیے بھی کہ حق جل مجدہ کے جملہ احسانات بندے پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی وجہ سے ہیں، گویا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ''محسن انسانیت'' ہے اور حدیث میں ہے کہ جو لوگوں کا شکریہ ادا نہیں کرتا ہے وہ اللہ کا بھی شکر گزار نہیں۔

کافۃ کی ترکیب

ترکیبی اعتبار سے اس میں تین احتمال ہیں، (۱) ''الناس'' سے حال واقع ہو، تقدیر عبارت ہوگی: إلی الناس جمیعا (۲) مصدر محذوف کی صفت ہوکر مفعول مطلق ہو، تقدیر عبارت ہوگی: ''إرسالاً کافة أي عامة لهم'' (۳) ضمیر منصوب سے حال واقع ہو، اس وقت مصدر اسم فاعل کے معنی میں ہوگا اور تاء مبالغہ کے لیے ہوگی۔ تقدیر عبارت اس طرح ہے: أرسله إلی الناس جامعا لهم في الإبلاغ، مانعالهم عن ما یضرهم. پہلا احتمال اظہر ہے۔

(أما بعدُ! فَإنَّ التَّصَانِيْفَ في اصطِلاح أهلِ الْحديثِ قَدْ كَثُرَتْ) لِلْأئِمَّةِ فِي الْقَدِيمِ والحديثِ، فَمِنْ أوَّلِ مَنْ صَنَّفَ في ذٰلك: القَاضِي أَبُومحمّدٍ الرَا مَهُرمُزِيُّ، كِتَابَهُ: "الْمُحَدِّثَ الْفَاصِلَ"؛ لٰكِنَّهُ لم يَسْتَوْعِبْ، وَالْحاكِمُ أَبُوعَبْدِ اللّٰهِ النَّيسَابُورِيُّ؛ لكنّه لم يُهذِّبْ ولم يُرتِّبْ، وَ تلاه أبونُعَيمٍ الأصْفهانِيُّ، فَعَمِلَ عَلىٰ كِتَابِهِ مُسْتَخْرَجاً، وأَبقىٰ أَشياءَ للمُتَعقِّبِ ، ثم جاءَ بعدَهم الخطيبُ أبوبكرٍ البغدَادِيُّ، فَصَنَّفَ في قَوانِيْنِ الرِّوَايةِ كِتاباً سمّاه: "الكِفايَةَ"، وفي آدَابِها كِتاَ بًاسمَّاهُ: "الجامعُ لآدابِ الشَّيخِ و السامِعِ" وقلَّ فنٌّ منْ فنونِ الْحديثِ إلا وقدصَنَّفَ فيه كِتاباً مُفْرداً، فكان كما قَالَ الحافظُ أبوبكر ابنُ نُقْطَةَ: "كلُّ من أَنصفَ عَلِمَ أنَّ الْمُحَدِّثِيْنَ بعد الخطيب عيالٌ علىٰ كُتُبِهِ"، ثم جاء بعدَهم بعضُ مَنْ تأَخَّر عن الخطيبِ، فَأَخذَ مِنْ هذَا العلمِ بِنَصيبٍ، فجمع القاضِيُ عِياضُ كتاباً لَطِيفاً سَمَّاهُ:" الإلْماعَ"، وأبوحفصٍ المَيَّا نِجيُّ جُزءًا سَمّاه: "مالايَسَعُ الْمُحدِّثَ جَهْلُه" . وأَمثالُ ذلك مِنَ التَّصانيفِ التي اشْتَهرَتْ **(وبُسِطَتْ)** لِيَتوَفَّرَ عِلْمُها، **(واختُصِرَتْ)** ليتيسَّر فَهمُها.

ترجمہ: حمد وصلاۃ کے بعد، اس میں شک نہیں کہ محدثین کی اصطلاح میں ائمہ متقدمین

ومتاخرین کی تصانیف بکثرت ہیں، چناں چہ ان لوگوں میں سے جنھوں نے سب سے پہلے اس فن میں تصنیف کی: قاضی ابو محمد رامہرمزی ہیں، انھوں نے اپنی کتاب: ''المحدث الفاصل بين الراوي والواعي'' (لکھی)؛ لیکن انھوں نے (تمام فنون کا) احاطہ نہیں کیا اور حاکم ابوعبداللہ نیسا پوری ہیں، انھوں نے منقح اور مرتب نہیں کیا۔ ان کے بعد ابونعیم اصفہانی آئے، انھوں نے امام حاکم کی کتاب پر مستخرج لکھا اور کچھ چیزیں بعد میں آنے والوں کے لیے چھوڑ دیں۔ ان تمام حضرات کے بعد خطیب ابوبکر بغدادی آئے، انھوں نے روایت کے اصول وضوابط سے متعلق ایک کتاب لکھی، جس کا نام: ''الكفاية في علم الرواية'' رکھا اور روایت کے طور وطریقوں سے متعلق بھی ایک کتاب تصنیف کی، جس کا نام: ''الجامع لآداب الشيخ والسامع'' رکھا۔ حدیث کا فن کوئی بھی ایسا نہیں ہے کہ جس میں خطیب نے مستقل کتاب تصنیف نہ کی ہو، ان کے شایان شان حافظ ابوبکر ابن نقطہ کا یہ قول بجا ہے کہ ''ہر انصاف پرور کو اس بات کا یقین ہے کہ خطیب بغدادی کے بعد آنے والے محدثین، ان کی کتابوں کے خوشہ چیں ہیں''، پھر قاضی، حاکم اور ابوعبداللہ اصفہانی کے بعد کچھ لوگ پیدا ہوئے جو خطیب بغدادی سے بھی مؤخر تھے، انھوں نے اس علم (اصول حدیث) سے حظِ وافر حاصل کیا، چناں چہ قاضی عیاض نے ایک عمدہ کتاب تحریر کی، جس کا نام: ''الإلماع إلى معرفة الرواية وتقييد السماع'' تجویز کیا اور ابوحفص میانجی نے بھی ایک رسالہ مرتب کیا، جس کا نام: ''مالا يسع المحدث جهله'' رکھا۔ یہ اور ان جیسی دوسری مشہور ومعروف تصنیفات، ان میں سے بعض مفصل تحریر کی گئی؛ تاکہ اس میں معلومات زیادہ سے زیادہ ہوں اور بعض مختصر انداز میں لکھی گئی؛ تاکہ اس کو سمجھنا آسان ہو۔

اصول حدیث میں تصنیف کا آغاز

اصول حدیث تحریر کرنے کی داغ بیل تو حضرت امام شافعیؒ نے ڈال دی تھی، چناں چہ انھوں نے اپنی کتاب: ''الرسالہ'' میں اصول حدیث کے بہت سے اہم اہم مباحث ذکر کیے ہیں، ان کے بعد امام مسلمؒ نے ''مقدمہ مسلم شریف'' میں متعدد اہم مسائل پر گفتگو فرمائی ہے۔ پھر

امام ترمذی نے بھی ''العلل الصغير''جو کہ ترمذی شریف کے آخر میں ملحق ہے اور'' العلل الكبير'' کے اندر بہت سے پیچیدہ مسائل، اصول حدیث سے متعلق ذکر کیا ہے؛ بلکہ مقدمہ مسلم سے بھی زیادہ مسائل امام ترمذی کی کتاب میں زیر بحث آئے ہیں، اسی طرح امام ابوداؤد نے اہل مکہ (زادها الله شرفا وعظمة) کی طرف اپنی ''سنن'' کے تعارف کیلئے جو رسالہ ارسال کیا تھا، اس میں بھی بہت سے عمدہ مسائل جمع ہو گئے ہیں یہ رسالہ ''سنن ابوداؤد'' کے شروع میں لگا ہوا ہے اور مستقل طور پر بھی شیخ عبدالفتاح ابوغدہ حلبی کی تحقیق وتعلیق سے شائع ہوا ہے۔

مذکورہ تمام کتابوں میں اصول حدیث کے متعدد مسائل سے بحث کی گئی ہے؛ لیکن اس فن کی وہ مستقل تصنیفیں نہیں ہیں، اس کام کا مستقل آغاز تو چوتھی صدی ہجری میں ہوا، اس صدی میں بہت سے حضرات نے مستقل طور پر قلم اٹھایا، جن میں قاضی ابومحمد رامہرمزی بھی ہیں، رہی یہ بات کہ سب سے پہلے حقیقۃً کس نے یہ کام کیا اس کا علم یقین کے ساتھ مصنف کو نہیں ہوسکا، اسی لیے وہ تعبیر اختیار کی ہے کہ جن لوگوں نے سب سے پہلے مستقل کتاب تصنیف کی ہے، ان میں قاضی ابومحمد رامہرمزی اور حاکم ابوعبداللہ ہیں، اول الذکر کی کتاب کا نام ''المحدث الفاصل بين الراوي والواعي'' ہے، جو کہ تشنۂ تکمیل ہے اور ثانی الذکر کی کتاب کا نام ''معرفة علوم الحديث'' ہے، جو غیر منقح اور بے ترتیب ہے، اس کے بعد سلسلۂ تصنیف یوں ہی ہر دور میں جاری رہا، جیسا کہ مصنف نے کتاب میں ذکر کیا ہے، جو کہ ترجمہ سے واضح ہے۔

فوائد: ''كتابه'' یہ فعل مقدر کا مفعول بہ ہے، مصنف نے جب یہ کہا کہ ابتداءً تصنیف کرنے والوں میں ابومحمد رامہرمزی ہیں، تو سوال پیدا ہوا کہ کیا چیز تصنیف کی؟ (أي شيئ صنف؟) جواب دیا کہ صنف كتابه: المحدث الفاصل. یہ بھی احتمال ہے کہ ''أعني'' فعل مقدر کا مفعول بہ ہو؛ لیکن یہ نہیں ہوسکتا ہے کہ ''صنف'' مذکور کا مفعول ہو؛ اس لیے کہ اس کا فاعل ''من'' اسم موصول کی ضمیر ہے، جو اگرچہ لفظ کے اعتبار سے مفرد ہے؛ مگر معنی کے اعتبار سے جمع ہے؛ گویا ایک جماعت نے تصنیف کیا اور مذکورہ کتاب کو پوری جماعت نے تصنیف نہیں کیا ہے؛ بلکہ صرف ایک قاضی صاحب نے تصنیف کیا ہے۔

''مستخرجا'' یہ اسم مفعول ہے اور ''عمل'' کا مفعول بہ ہے۔ جار مجرور فعل سے متعلق

ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ابونعیم اصفہانی نے امام حاکم کی کتاب پر مستخرج لکھا اور علامہ عراقی کے بقول مستخرج یہ ہے کہ کسی کتاب کو لے کر اس کے مصنف کی سند کے علاوہ اپنی سندوں سے اس کتاب کی احادیث کی تخریج کی جائے اور صاحب کتاب کے ساتھ اس کے شیخ یا اوپر کسی راوی پر اجتماع ہو جائے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اسم فاعل ہو، اس وقت فعل کی ضمیر سے حال واقع ہوگا، جار مجرور اسی حال سے متعلق ہوگا اور فعل متعدی کو لازم کے درجہ میں اتار لیا جائے گا، مطلب دونوں صورتوں میں وہی ہوگا جو اوپر مذکور ہوا؛ البتہ اس صورت کا درسی ترجمہ یہ ہوگا: ان کی کتاب پر استخراج کرتے ہوئے کام کیا۔

مستخرج کے علاوہ ایک لفظ ''مستدرک'' بولا جاتا ہے، جس کا مطلب ہوتا ہے: کسی کتاب کی چھوٹی ہوئی باتوں کو بیان کرنا، جیسے امام حاکم کی ''مستدرك على الصحيحين'' معروف ومشہور ہے۔ ابونعیم اصفہانی نے امام حاکم کی کتاب کا استخراج اور استدراک؛ دونوں کیا ہے؛ لیکن اس کے باوجود مصنف نے صرف مستخرج کہا ہے، اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کہ ابونعیم نے امام حاکم کی کتاب پر جو اضافہ کیا ہے وہ حاکم کے ذکر کردہ مباحث کے توابع ہیں، امور مستقلہ نہیں ہیں۔

''الجامع لآداب الشيخ والسامع'' کتاب کے تمام نسخوں میں نام اسی طرح مذکور ہے؛ مگر ماضی قریب کے نامور محقق شیخ عبدالفتاح ابوغدہ فرماتے ہیں کہ اس کا صحیح نام یہ ہے: الجامع لآداب الراوي والسامع. (ظَفَرالأماني ص ٤٥) جب کہ کتاب اس نام سے مطبوع ہے: ''الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع''.

''قل فن من فنون الحديث...'' قلت بمعنی نفی وعدم ہے اور استثناء عموم احوال سے ہے، تقدیر عبارت ہے: لايوجد فن من فنون الحديث بوصف من الأوصاف إلاحال كونه متصفا بهٰذه الصفة أي بأن صنف الخطيب. (حدیث کا کوئی فن کسی وصف کے ساتھ متصف نہیں پایا جائے گا؛ مگر اس وصف کے ساتھ کہ خطیب بغدادی نے اس فن میں مستقل کتاب تصنیف کی ہو)

''مالا يسع المحدثُ جهلُه'' اس کو دو طرح پڑھ سکتے ہیں: (۱) پہلے کا فتحہ اور

دوسرے کا ضمہ، مطلب ہوگا: ''مالاینبغي للمحدث جهله'' (ایسی کتاب جس سے ناواقفیت محدث کے لیے مناسب نہیں) (۲) پہلے کا ضمہ دوسرے کا فتحہ، مطلب ہوگا: ''الشیئ الذي لايطيق المحدث جهلُه'' (ایسی کتاب جس سے محدث ناواقف نہیں رہ سکتا)

کتاب کے نام سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب ہر محدث کے لیے ایک ناگزیر تحفہ ہے؛ لیکن حقیقت یہ ہے کہ علمی اغلاط، احادیث ضعیفہ اور موضوعہ سے بھری پڑی ہے، کوئی بحث منقح اور محرر نہیں ہے۔ تعجب ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے اصول حدیث کی اہم کتب کے ضمن میں اس کو کیسے شمار کیا؟ اور جن کو ذکر کرنا چاہئیے ان کو چھوڑ دیا۔ اگر مصنف اس کو یہاں نہ ذکر کرتے، تو کوئی اس کو جانتا بھی نہیں۔ اس کی شان کے مطابق یہ نام درست ہے: مایسع المحدث جهله (حاشية قفو الأثر للشيخ عبدالفتاح أبوغده الحلبي ص ۳۹)

''وأمثال ذلك...'' یہ مرفوع ہے، یا تو اس لیے کہ مبتدا ہے، اس کی خبر محذوف ہے، تقدیر عبارت ہے: وأمثال ذلك كثيرة. یا اس لیے مرفوع ہے کہ خبر محذوف پر معطوف ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے: التصانيف الكثيرة ما ذكر، وأمثال ذلك. یہ بھی احتمال ہے کہ منصوب ہو اور تقدیر عبارت اس طرح ہو: صنف المحدثون ذلك، وأمثال ذلك. بہر سہ صورت مصنف کا قول: ''من التصانيف التي...'' حال واقع ہے ''أمثال ذلك'' سے۔

''واختصرت ليتيسر فهمها'' یعنی بعض کتابیں مختصر لکھی گئیں تا کہ اس کو سمجھنا آسان ہو، علامہ قاسم بن قطلوبغا جو مصنف کے شاگرد ہیں، انھوں نے مصنف سے یہ اعتراض کیا کہ مختصر کتابوں کو حفظ کرنا آسان ہوتا ہے نہ کہ سمجھنا؛ لہٰذا ''ليتيسر حفظها'' کہنا چاہیئے۔ مصنفؒ نے اس کا جواب دیا کہ فہم سے مراد ایسا مضبوط فہم ہے جو جلدی سے زائل نہ ہو، جب کتاب مختصر ہوگی، تو اس کو حفظ کرنا سہل ہوگا اور جب یاد ہو جائے گی، تو خوب اچھی طرح سمجھ میں بھی آجائے گی اور ذہن سے جلدی نہیں نکلے گی، اس کے برخلاف مفصل کتابوں کو یاد کرنا دشوار ہوتا ہے؛ اس لیے کہ جب تک آخر تک پہنچے گا، شروع کا ذہن سے اوجھل ہو جائے گا؛ لہٰذا ایسی کتابوں کو سمجھنا بھی مشکل ہوگا اور اگر سمجھ میں آ بھی جائے، تو وہ فہم متین نہ ہوگا، جلد ہی ذہن سے اوجھل ہو جائے گا۔ (القول المبتكر على شرح نخبة الفكر ص ٦٦)

فنون حدیث کتنے ہیں؟

خطیب بغدادی کے تذکرے میں آیا کہ انھوں نے اکثر فنون میں مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں؛ اس لیے یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ فنون حدیث کی تعداد کو جانا جائے۔ چناں چہ علامہ سیوطی نے علامہ حازمی سے نقل کیا ہے کہ ان کی تعداد سو سے اوپر ہے، خود علامہ سیوطی کی کتاب: "تدریب الراوي" میں ۹۳/ اقسام ہیں، اگر طالب علم کسی ایک میں اپنی تمام عمر صرف کردے، پھر بھی اس کی انتہاء کو نہیں پہنچ سکتا۔ مقدمہ ابن صلاح جس کے مناقب آئندہ آرہے ہیں، اس میں ۶۵/ انواع کا تذکرہ ہے۔ امام نووی نے بھی انھیں کی اتباع کی ہے۔ (إمعان النظر ص ٦)

إلىٰ أن جاء الحافظُ الفقيهُ تقيُّ الدينِ أبوعمرٍ و عثمانُ بنُ الصَّلاحِ عبدِالرحمٰنِ الشَّهرَزُوريُّ، نزِيْلُ دِمَشْقَ، فجمَع -لَمَّا وُلِّيَ تدْرِيسَ الْحديثِ بالمدرسةِ الأشرفيّةِ- كتابَهُ الْمشهُوْرَ، فَهَذَّب فُنونَهُ، وأملاهُ شيئاً بعدشيىءٍ؛ فَلِهٰذَا لَمْ يَحْصُلْ ترتيبُهُ على الوضعِ الْمُتَنَاسِبِ. واعْتَنىٰ بِتَصانيفِ الْخطيبِ الْمُتفرِّقَةِ، فَجَمَعَ شَتَاتَ مَقاصدِهَا، وَضَمَّ إليها من غيرِها نُخَبَ فَوائِدِهاَ، فاجتمع في كتابِهِ ما تَفَرَّقَ في غيرِهِ؛ فلِهٰذا عَكَفَ الناسُ عليه، وساروا بِسَيْرِهِ، فلا يُحصىٰ كَمْ نَاظِمٍ له، وَمُخْتَصِرٍ، و مُسْتَدْرِكٍ عليه، ومُقْتصرٍ، ومُعارِضٍ له و مُنتصِرٍ.

ترجمہ: (اصول حدیث میں تصنیف کا سلسلہ چلتا رہا) یہاں تک کہ حافظ فقیہ ابوعمرو عثمان بن صلاح شہرزوری مقیم دمشق کا دور آیا، جب "مدرسہ اشرفیہ دمشق" میں حدیث شریف کی تدریس ان کے حوالے کی گئی، تو انھوں نے اپنی معروف کتاب (مقدمة ابن الصلاح) تالیف کی، اس کے فنون کی تنقیح کی اور حسب ضرورت داعیہ وقتاً فوقتاً اس کا املا کرایا؛ اسی لیے اس کی مناسب ترتیب نہ ہوسکی اور ابن صلاح نے خطیب بغدادی کی مختلف تصنیفوں کو یکجا کرکے، ان کے منتشر مواد کو اکٹھا کیا اور ان کے ساتھ دوسری کتابوں سے چیدہ چیدہ فوائد بھی شامل کردیئے، چناں چہ دوسری کتابوں میں جو باتیں بکھری پڑی تھیں، وہ سب ابن صلاح کی

کتاب میں مجتمع ہوگئیں؛ اسی لیے محدثین نے اس کو لازم پکڑ لیا اور اس کے قدم سے قدم ملا کر چلے، تو شمار نہیں کیا جا سکتا کہ کتنوں نے اس کو نظم اور مختصر کیا، کتنوں نے اس کا تکملہ اور اقتصار کیا اور کتنوں نے اس کی مخالفت کی اور بہتوں نے اس کی معاونت کی۔

حافظ ابن صلاح اور اصول حدیث میں تصنیف

اصول حدیث میں تصنیف کا سلسلہ جو شروع ہوا تھا، وہ مسلسل جاری رہا، یہاں تک کہ جب حافظ ابن صلاح کا دور آیا اور دار الحدیث الاشرفیہ دمشق کا انھیں شیخ الحدیث بنایا گیا، تو انھوں نے بھی اصول حدیث میں "علوم الحدیث" کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی، جو کہ "مقدمۃ ابن الصلاح" سے لوگوں کے درمیان معروف ہوئی، اس کی خصوصیات میں سے یہ ہے کہ اس کے تمام مباحث منقح اور مہذب ہیں اور اس سے بھی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ یہ کتاب جامع المتفرقات ہے؛ اس لیے کہ خطیب بغدادی کی متفرق کتابوں میں جو مضامین منتشر تھے، ان کو حافظ ابن صلاح نے اکٹھا کیا اور اس کے ساتھ ساتھ خطیب بغدادی کی کتب کے علاوہ دوسری کتابوں سے بھی عطر کشید کر کے اس کے ساتھ ملا دیا، ان خصوصیات کی بناء پر محدثین نے اصول حدیث میں مستقل کتابیں تصنیف کرنا ترک کر دیا؛ بلکہ تمام لوگ "مقدمۃ ابن الصلاح" کو پکڑ کر بیٹھ گئے اور اس کے نقش قدم پر چلنے لگے اور پھر اس کی مختلف انداز سے خدمت کی: کسی نے اس کے مضامین کو نظم میں پیش کیا۔ جیسے: علامہ عراقی نے "ألفیۃ الحدیث" کے اندر۔ پھر اس کی خود ہی شرح بھی کر دی، جس کا نام: "التبصرۃ والتذکرۃ" ہے، یہ بعض لوگوں کے اعتبار سے ہے ورنہ تو مشہور یہ ہے کہ یہ نام متن کا ہے اور متن اسی نام سے مطبوع بھی ہے اور اسی طرح "فتح المغیث" کے نام سے بھی مطبوع ہے۔ اور حافظ سخاوی نے بھی اس کی شرح "فتح المغیث" کے نام سے کی ہے۔ یہ شرح اصول حدیث میں موسوعہ سے کم نہیں ہے۔ نظم کرنے والوں میں دوسرا نام قاضی شہاب الدین حدلی کا ہے۔ کتنوں نے اس کا اختصار کیا یعنی اس کے تمام مضامین کو پہلے سے کم الفاظ میں بیان کیا۔ جیسے: حافظ ابن کثیر نے "اختصار علوم الحدیث" کے اندر، پھر ماضی قریب میں شیخ احمد بن

محمد شاکر مصری نے اس کی شرح ''الباعث الحثيث'' کے نام سے تحریر کی ہے اور جیسے: علامہ باجی مالکی، حافظ علاء الدین ابن الترکمانی اور امام نووی، مؤخر الذکر نے اس کا دو مرتبہ اختصار کیا ہے: ایک مرتبہ ''الإرشاد'' کے نام سے اور دوسری مرتبہ ''التقريب'' کے نام سے۔ پھر تقریب کی بہت سے لوگوں نے شرح لکھی، جن میں علامہ سیوطی کی ''تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي'' بہت ہی مفصل اور مشہور ہے۔ بہت سے حضرات نے اس کا استدراک کیا، یعنی جو باتیں ان سے چھوٹ گئی تھیں، ان کی تلافی کر دی۔ جیسے: حافظ مغلطائی، ان کی کتاب کا نام ہے: "اصلاح ابن الصلاح" اور جیسے: شیخ الاسلام سراج الدین بلقینی، ان کی کتاب کا نام ہے: "محاسن الاصطلاح" کتنے ہی ایسے ہیں جنھوں نے اس کا اقتصار کیا، یعنی اس کے بعض مقاصد کو ذکر کیا۔ ایسے بہت سے حضرات ہیں، مثلاً: ابن دقیق العید نے ''الإقتراح'' کے اندر۔ ایک بڑی تعداد ان کی مخالفت کرنے والی بھی ہے یا تو اس طرح کہ ان کے مقابلے میں ان کی جیسی کتاب تصنیف کی ہو، جیسے: ابن ابی الدم، یا اس کتاب کے الفاظ و معانی پر اعتراض کیا ہو، جیسے: حافظ ابن حجر نے ''النكت على ابن الصلاح'' کے اندر اور کچھ اللہ کے بندے ایسے ہیں جنھوں نے ابن صلاح کی کتاب پر کیے جانے والے اعتراضات کا جواب دے کر ان کی نصرت و حمایت کی ہے۔ جیسے: مصنف ابن حجر اور ان کے شیخ علامہ عراقی۔ مؤخر الذکر کی کتاب کا نام ہے: ''التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من كتاب ابن الصلاح''.

تفصیل کے لیے "نزهة النظر" مطبوعہ اتحاد بک ڈپو کا مقدمہ ص ۱۴-۱۹ دیکھیے! راقم نے اس میں بہت کچھ جمع کر دیا ہے۔

یہ تو ابن صلاح کی کتاب کی خصوصیات تھیں، دوسری طرف کچھ عیوب بھی ایسے ہیں جو ان کی کتاب میں در آئے ہیں، مثلاً یہ کہ فنون حدیث کی آپس میں جیسی ترتیب ہونی چاہیے وہ نہ ہو سکی؛ لیکن ان کی طرف سے بطورِ معذرت یہ کہا جا سکتا ہے کہ چوں کہ انھوں نے عام مصنفین کی طرح پہلے تمام مضامین کا ذہن میں خاکہ تیار کر کے کتاب مرتب نہیں کی ہے؛ بلکہ حسب ضرورت وقتاً فوقتاً کچھ کچھ باتوں کا املا کرایا ہے، کبھی ایک فن کی کسی بات کی ضرورت پڑی، تو اس

کولکھوادیا اور کسی وقت دوسرے فن کی ضرورت پڑی، تو اس کی بات لکھوادی، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں فنون کے درمیان مناسبت کا فقدان کوئی قابل تعجب امر نہیں۔

فوائد: ''إلى أن جاء الحافظ'' یہ محذوف سے متعلق ہے۔ تقدیر عبارت ہے ''واستمرّ الأمر علی ماذکر من الکثرة والبسط والاختصار إلی أن جاء''

''المدرسة الأشرفية'' یہ مدرسہ دمشق کے قلعہ کے مشرقی دروازے کے پڑوس میں واقع تھا، اصل میں یہ مدرسہ ''قیما زیه'' کے واقف ملک صارم الدین قاغاز بن عبداللہ نجمی کا گھر تھا، اس حصے میں اس کے حمام واقع تھے۔ پھر ۶۲۸ھ میں ملک اشرف مظفر الدین موسی بن عادل نے اس کو دارالحدیث بنانے کا حکم دیا، چناں چہ اس کی تعمیر دو سال میں مکمل ہوئی، تو بادشاہ نے حافظ ابن صلاح کو اس کا سب سے پہلا شیخ الحدیث منتخب کیا۔ ان کے بعد یکے بعد دیگرے امام نووی اور دوسرے حضرات اس عہدہ پر فائز ہوتے رہے۔ سب سے آخر میں شیخ بدرالدین حسنی شامی اس عہدہ پر متمکن کیے گئے۔ یہ مدرسہ ان سطور کی تحریر سے چند سال قبل تک موجود تھا، اس میں شیخ حسین صعبیہ کی نگرانی میں ایک دینی مکتب قائم تھا۔ اس وقت اللہ اعلم۔ (حاشية شرح الشرح ص ١٤٥)

''أملاه شيئًا بعد شيئ'' شيئا ضمیر منصوب سے حال واقع ہے اور بعد شيئ واقعًا ظرف ہوکر ''شيئًا'' کی صفت ہے۔

حافظ ابن صلاح نے ''مقدمة ابن الصلاح'' تین سال چار مہینے تیرہ دن میں املا کرایا ہے؛ اس لیے کہ بروز جمعہ ۱۷ر رمضان المبارک ۶۳۰ھ میں اس کا آغاز کیا اور بروز جمعہ ۳۰ر محرم الحرام ۶۳۴ھ میں اختتام کیا ہے۔ (تعليقات قفوا الأثرص ٤١)

(فَسَأَلَنِي بعضُ الإخوانِ أن أُلَخِّصَ لَهُم المُهِمَّ مِنْ ذلك) فلخَّصتُه في أوراقٍ لَطِيفةٍ، سَمَّيتُها: "نُخبَةَ الفِكَرِ في مصطلح أهلِ الأَثَر" علىٰ ترتيبِ ابْتكرتُه، وسبيلٍ انتهَجْتُه، مع ما ضممتُ إليه من شوارِدِ الْفرائِدِ، و زوائِدِ الفوائِدِ، فرَغِبَ إِلَيَّ ثانياً أن أَضَعَ عَلَيها شرحاً يَحُلُّ رُموزَها، و يَفْتَحُ كُنُوزَها، و يُوَضِّحُ ما خَفِيَ على الْمُبتَدِي مِنْ ذلك **(فَأَجَبْتُهُ إِلىٰ**

سُؤَالِه رجَاءَ الْإِنْدراجِ في تلكَ المَسَالِكِ»، فَبالَغتُ في شرحِهَا في الإيضاحِ، و التوجِيهِ، و نَبَّهتُ على خَبايا زواياها؛ لأنّ صاحبَ البَيْتِ أَدرىٰ بما فيه، وظَهَرَلي أنّ إِيرادَهُ على صورةِ البَسْطِ أَلْيَقُ، و دَمْجَها ضِمْنَ توضيحِهَا أوفَقُ، فسلَكْتُ هذه الطريقةَ القليلةَ السالِكِ.

ترجمہ: پھر مجھ سے بعض بھائیوں نے التماس کیا کہ میں ان کے لیے مذکورہ کتب کے اہم مباحث کی تلخیص کردوں، چناں چہ میں نے تھوڑے سے اوراق میں ان کا خلاصہ پیش کردیا- جس کا نام: ''نخبة الفكر في مصطلح أهل الاثر'' رکھا- ایسی ترتیب پر جو میری ایجاد کی ہوئی اور ایسے طریقے پر جو میرا اظاہر کیا ہوا ہے، ان عمدہ ونفیس موتیوں اور مزید فائدوں کے ساتھ، جن کو میں نے تلخیص کردہ اہم مباحث کے ساتھ شامل کردیا ہے، پھر ان ہی حضرات نے مجھ سے دوبارہ درخواست کی کہ میں ''نخبۃ'' کی ایک شرح لکھ دوں، جو اس کے اشارات کو حل اور اس کے خزانے کو کھول دے اور اس کے جو مباحث مبتدی طلبہ پر مخفی ہوں ان کی وضاحت کردے؛ چناں چہ میں نے ان راہوں پر چلنے کی امید پر (جن پر محدثین چلے ہیں) ان کی درخواست قبول کرلی اور ''شرح نخبہ'' کے اندر ایضاح وتوجیہ میں خوب مبالغے سے کام لیا اور اس کے مخفی گوشوں پر متنبہ کیا؛ کیوں کہ صاحبِ خانہ اندرونی چیزوں سے واقف تر ہوتا ہے اور مجھے یہ محسوس ہوا کہ شرح بسط وتفصیل کے ساتھ کرنا زیادہ لائق اور ''نخبہ'' کو اس کی توضیح کے ضمن میں داخل کرنا زیادہ موافق ہے، چناں چہ میں نے اسی نہج کو اختیار کیا، جس پر چلنے والے تھوڑے لوگ ہیں۔

نخبہ و نزهة کی تالیف کا سبب

''نخبہ'' کی تالیف کا سبب یہ ہوا کہ چوں کہ حافظ ابن حجر سے پہلے اصول حدیث کی جو مشہور کتابیں تصنیف کی گئیں، ان میں سے بعض مختصر تھیں؛ مگر جامع نہیں تھیں اور بعض مفصل تھیں؛ مگر منقح ومہذب نہیں تھیں، ان میں کوئی بھی کتاب ایسی نہیں تھی جو متوسط اور ملخص ہو اور تمام مسائل کو حاوی بھی ہو؛ اس لیے شیخ عزالدین بن جماعہ یا شیخ شمس الدین محمد بن محمد زرکشی نے مصنف سے درخواست کی کہ مذکورہ بالا صفات کی حامل کتاب اصول حدیث میں آپ

تصنیف کردیں؛ چناں چہ مصنف نے ''نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر'' کے نام سے وہ کتاب تصنیف کردی، اس کتاب کی تصنیف میں یہ طریقہ اختیار کیا: اولا ''مقدمة ابن الصلاح'' کا عطر کشید کیا، ثانیا دوسری کتابوں سے عمدہ عمدہ موتیاں نکال کر اس کے ساتھ شامل کیا، ثالثاً مزید فوائد اپنی طرف سے بڑھائے۔ یہ تو تصنیفی خصوصیات تھیں، دوسری طرف ترتیب بھی ایسی البیلی اور انوکھی اختیار کی کہ ان سے پہلے کسی نے اس کو اختیار نہیں کیا تھا، سب سے پہلے انھوں نے ہی اس کو ایجاد کیا اور وہ ہے ''سبر و تقسیم'' کا طریقہ، جیسا کہ کتاب سے ظاہر ہے۔ ان سے پہلے کے لوگوں کا یہ طریقہ رہا ہے کہ ہر قسم کو مستقل نوع کے اندر ذکر کرتے اور ان کے درمیان آپس میں مناسبت کا بھی خیال نہیں کرتے ہیں، جیسا کہ مقدمہ ابن صلاح، وغیرہ کے مطالعہ سے ظاہر ہے۔

پھر وہی حضرات جنھوں نے متن تصنیف کرنے کی درخواست کی تھی، شرح لکھنے کی بھی درخواست کی اور یہ کہ وہ شرح اس طرز کی ہو کہ متن کے جو لفظی اشارات اور معنوی خزانے مبتدی طلبہ پر مخفی ہیں، وہ اس شرح سے مکمل کھل جائیں، چناں چہ میں نے ان کی یہ درخواست قبول کرلی اس امید پر کہ میں بھی اصول حدیث میں تصنیف کرنے والوں کی صف میں شامل ہوجاؤں اور پھر ان کی درخواست کے مطابق ''نخبہ'' کی شرح کے اندر لفظی اشارات اور معنوی نکات کی وضاحت اور اس کے مخفی گوشوں پر تنبیہ کرنے میں خوب مبالغہ کیا؛ کیوں کہ صاحب خانہ ہی اندرون خانہ کی چیزوں سے زیادہ واقف ہوتا ہے اور شرح شروع کرتے وقت اس بات کا خیال آیا کہ شرح کو متن سے الگ نہ رکھا جائے، جیسا کہ عام دستور ہے؛ بلکہ ''نخبة'' کو اس کی شرح کے ضمن میں داخل کر کے ایک کتاب بنالیا جائے، چناں چہ اس خیال پر عمل کیا گیا۔

فوائد: ''مع ماضممت إليه'' یہ ''لخصته'' کی ضمیر مفعول سے حال واقع ہے، تقدیر عبارت ہے: ''لخصته مقرونا مع ما...'' ''من شوارد'' کے اندر ''من'' بیانیہ اسم موصول کا بیان ہے۔

''شوارد'' شاردة کی جمع ہے، یہ ماخوذ ''شرد البعير'' إذا ندّ سے ہے (یعنی اونٹ بدکا) اور فرائد، فریدة کی جمع ہے جس کے معنی یکتا موتی، اس سے مراد عمدہ نکات ہے۔ اس کو اونٹ کے ساتھ تشبیہ دی ہے جلدی حاصل نہ ہونے میں اور اضافہ الصفہ إلی الموصوف ہے، اسی

طرح ''زوائد الفرائد'' میں بھی صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے، زوائد، زائدة کی جمع اور فوائد فائدة کی جمع ہے۔ اس سے وہ مزید فائدے مراد ہیں جن کو مصنف نے اپنی طرف سے اضافہ کیا ہے، کسر نفسی کی وجہ سے اس کو زوائد سے تعبیر کیا ہے اور ''شوارد الفرائد" سے وہ عمدہ نکات مراد ہیں جو دوسروں کی کتابوں سے اخذ کیے ہیں۔

''رجاء الاندراج في تلك المسالك" رجاء منصوب بنزع الخافض ہے اور ''الاندراج" میں الف لام مضاف الیہ کا عوض ہے، تقدیر عبارت ہے: ''لرجاء اندراجي، في مسالك المصنّفين لأصول الحديث" یعنی اس امید پر درخواست قبول کی کہ اصول حدیث میں تصنیف کرنے والوں کی راہ میں، میں بھی شامل ہو جاؤں۔ یہ بھی احتمال ہے کہ تقدیر عبارت اس طرح ہو: ''لرجاء اندراج هذا الكتاب في مسالك كتب الأئمة" یعنی درخواست قبول اس امید پر کی کہ یہ کتاب ائمہ اصول حدیث کی کتابوں کی راہ میں داخل ہو جائے کہ جیسا ان کتابوں سے فائدہ پہنچ رہا ہے، اسی طرح اس کتاب سے بھی پہنچے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ تقدیر اس طرح ہو: ''لرجاء اندراج الطالبين لذلك الملخص في مسالك معرفة اصطلاحات المحدثين" یعنی اس کتاب کو پڑھنے والے محدثین کے اصولوں سے واقف لوگوں کی راہوں میں داخل ہو جائیں۔

''خبايا" "خبية" کی جمع ہے، جس کے معنی مخفی چیز اور ''زوايا" "زاوية" کی جمع ہے جس کا معنی گوشہ اور کونہ ہے۔

(**فأقول**) طالباً من الله تعالىٰ التوفيقَ فيما هنالك: (**الخبرُ**) عند علماءِ هذا الْفَنِّ مُرَادِفٌ للحديثِ. و قيل: الحديثُ ماجاء عَنِ النبي صلى الله عليه وعَلى الِهٖ وَ صَحْبِهٖ وسَلَّمَ ، والخبرُ مَاجَآءَ عَن غيرِهٖ، وَمِنْ ثَمَّةَ قيل لِمن يشتغلُ بالتواريخِ وما شَاكَلَها: "الْأَخْبارِيُّ"، ولمَن يَشْتَغِلُ بالسنةِ النَّبَوِيَّةِ:"الْمُحدِّثُ". وقيل: بينهما عمومٌ وخصوصٌ مطلقٌ؛ فَكُلُّ حدِيثٍ خَبرٌ من غيرِ عَكْسٍ. وعَبَّرَهُنَا بالخَبرِ ليكونَ أَشْمَلَ.

ترجمہ: تو میں اللہ تعالیٰ سے وہاں توفیق کا طالب ہو کر کہتا ہوں کہ خبر علماء اصول

حدیث کے اعتقاد میں حدیث کا ہم معنی ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ حدیث وہ ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو اور خبر وہ ہے جو آپ کے علاوہ سے منقول ہو، یہی وجہ ہے کہ جو تاریخ اور اس جیسی چیزوں (قصص وامثال وغیرہ) سے تعلق رکھے، اس کو ''أخباری'' اور جو سنت نبویہ کے ساتھ اشتغال رکھے اس کو ''محدث'' کہا جاتا ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق ہے کہ ہر حدیث خبر ہے، اس کا برعکس نہیں ہے۔ یہاں خبر سے تعبیر کیا ہے تاکہ سب کو شامل ہو جائے۔

خبر اور حدیث میں نسبت

مصنفؒ نے اس میں تین قول بیان کیا ہے: پہلا قول یہ ہے کہ دونوں مرادف وہم معنی ہیں، آپ ﷺ، صحابہ کرام اور تابعینؒ کے اقوال، افعال اور تقریرات کو حدیث وخبر کہا جاتا ہے۔ یہی قول جمہور کا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں تباین کی نسبت ہے: حدیث وہ ہے جو آپ ﷺ سے منقول ہو اور خبر وہ ہے جو آپ ﷺ کے علاوہ سے منقول ہو؛ اسی لیے جو شخص حدیث نبوی کے ساتھ اشتغال وتعلق رکھتا ہے اس کو ''محدث'' کہا جاتا ہے اور جو شخص تاریخ اور قصے کہانیوں سے دلچسپی رکھتا ہے اس کو ''اخباری'' کہا جاتا ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے: خبر حدیث سے عام ہے؛ کیوں کہ خبر اس چیز پر بھی صادق آتی ہے جو آپ ﷺ سے منقول ہو اور اس پر بھی جو آپ کے علاوہ سے منقول ہو؛ جب کہ حدیث صرف اس پر صادق آتی ہے جو آپ ﷺ سے منقول ہو، لہٰذا ہر حدیث خبر ہے؛ مگر ہر خبر حدیث نہیں ہے۔ جیسے: آپ ﷺ کے علاوہ کی باتیں خبر تو ہے حدیث نہیں ہے۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے جب متن کا آغاز کیا، تو ''الخبر إما أن يكون له طرق...'' کیوں کہا؟ خبر کے بجائے حدیث کا لفظ کیوں نہیں استعمال کیا؟ جب کہ بہتر یہ تھا کہ چوں کہ حدیث تینوں اقوال کے مطابق آپ ﷺ کے ساتھ ضرور متعلق ہے، اس لیے علم حدیث میں اسی کو معرّف بنایا جائے۔ اس کا جواب مصنفؒ نے اپنے قول: ''وعبر هنا بالخبر ليكون أشمل'' سے دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ آگے خبر کے لیے جو احکام

(متواتر مشہور عزیز اور غریب ہونا) بیان کیے جارہے ہیں، وہ احکام خبر کی تینوں تعریف کے لحاظ سے حدیث کو بھی شامل ہیں؛ لیکن اگر خبر کے بجائے حدیث کہا جاتا، تو بعض تعریف کے اعتبار سے خبر کے لیے وہ احکام ثابت ہوتے اور بعض کے اعتبار سے ثابت نہیں ہوتے۔ معلوم ہوا کہ خبر میں جو وسعت ہے وہ حدیث میں ندارد ہے۔

رہی بات یہ کہ تینوں تعریف کے لحاظ سے خبر کے لیے ثابت کردہ احکام حدیث کو کیسے شامل ہیں؟ تو پہلے قول کے مطابق تو واضح ہے کہ جب دونوں ہم معنی ومرادف ہیں، تو جو حکم ایک کے لیے ثابت ہوگا، دوسرے کے لیے یقیناً ثابت ہوگا۔ دوسری تعریف کے لحاظ سے اس لیے کہ جو احکام اس خبر کے لیے ثابت ہوں جو آپ ﷺ کے علاوہ سے منقول ہے، تو جو خبر آپ ﷺ سے منقول ہو اس کے لیے بدرجہ اولیٰ ثابت ہوں گے اور ایسی ہی خبر کو حدیث کہا جاتا ہے؛ مگر جو احکام حدیث کے لیے ثابت ہوں، ان کا خبر کے لیے ثابت ہونا ضروری نہیں ہے؛ کیوں کہ اس قول کے اعتبار سے خبر کا مرتبہ حدیث سے کم ہے اور تیسری تعریف کے اعتبار سے اس لیے کہ حدیث خاص ہے اور خبر عام ہے اور یہ بات بدیہی ہے کہ اگر کسی حکم کلی ایجابی کا عام پر لگانا درست ہو، تو اس کا خاص پر بھی لگانا درست ہوتا ہے؛ لیکن اس کا عکس کلی نہیں ہوتا ہے، جیسے: ہر حیوان چلنے والا ہے (عام) ہر انسان چلنے والا ہے (خاص) لہٰذا خبر کے لیے جو احکام ثابت کیے گئے ہیں وہ حدیث کے لیے بھی ثابت ہوں گے۔

اور اگر مصنف خبر کے بجائے حدیث کہتے، تو پہلی تعریف کے اعتبار سے صرف وہ احکام خبر کے لیے ثابت ہوتے؛ اس لیے کہ دونوں مترادف ہے؛ مگر دوسری اور تیسری تعریف کے لحاظ سے ثابت نہ ہوتے؛ کیوں کہ دوسری تعریف کے اعتبار سے خبر کا رتبہ کم تر ہے اور تیسری تعریف میں حدیث خاص ہے اور جو حکم خاص کے لیے ثابت ہو اس کا عام کے لیے ثابت ہونا ضروری نہیں ہے۔ واللہ اعلم

فوائد: ”فأقول“ فاء فصیحیہ ہے جو شرط محذوف پر دلالت کرتی ہے، تقدیر عبارت ہے: ”إذا كان الأمر كماذُكر، فأقول“.

”في ماهنالك“ اشارہ متن کی طرف ہے، تقدیر عبارت ہے: في بيان مافي المتن۔

اس پر یہ سوال ہوسکتا ہے کہ متن تو قریب ہے، پھر اسم اشارہ بعید کیوں استعمال کیا؟ جواب یہ ہے کہ اس کی متعدد وجوہات ہوسکتی ہیں: (۱) رعایت سجع (۲) کتاب کی عظمت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے، جیسے: قول باری تعالیٰ: ذلك الكتب لاريب فيه الآية کے اندر۔ (۳) متن اور شرح کی تصنیف میں امتداد زمانہ کو بتلانے کے لیے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ متن اور شرح؛ دونوں کی طرف اشارہ ہو اور مصنف کے طرز عمل کے یہ زیادہ موافق ہے؛ کیوں کہ انھوں نے دونوں کو ملا کر ایک کتاب ہی بنانا چاہا ہے۔

''التواریخ'' ''تاریخ'' کی جمع ہے۔ ولادت ووفات اور اہم اہم واقعات وحوادث کے اوقات کو تاریخ کہا جاتا ہے، ''وماشا کلھا'' سے مراد مطلق اخبار وقصص اور حکایات ہیں۔

''الأخباري'' ہمزے کے فتحہ کے ساتھ ''خبر'' کی جمع ہے اور یاء نسبتی ہے۔ جیسے: ''أنصاري'' بعض لوگوں نے ہمزے کے کسرہ کے ساتھ پڑھا ہے، اس وقت مصدر ہے اور یا نسبتی ہے۔

فَهُوَ بِاعْتِبارِ وُصولِهِ إلَيْنا **(إمّا أن يكونَ له طُرقٌ)** أي أسانيدُ كثيرةٌ؛ لأنّ طُرُقاً جَمْعُ طريقٍ، و فعيلٌ في الكثرةِ يُجمعُ علىٰ فُعُلٍ -بضمتين- وفي القلَّةِ علىٰ أفْعِلَةٍ، والمرادَ بالطُّرُقِ الأسانيدُ، والإسناد حِكايةُ طريقِ الْمتْنِ، والمتنُ غايةُ ما يَنْتهي إليه الإسنادُمِنَ الْكلامِ.

ترجمہ: ہم تک پہنچنے کے اعتبار سے خبر کے یا تو متعدد راستے یعنی بہت سی سندیں ہوں گی؛ اس لیے کہ طرق، طریق کی جمع ہے اور فعیل کی جمع کثرت فعل (دونوں کے ضمہ کے ساتھ) کے وزن پر آتی ہے اور جمع قلت ''أفعلة'' کے وزن پر آتی ہے اور راستوں سے مراد اسانید ہیں۔ سند وہ راستہ ہے جو متن تک پہنچنے کے لیے بیان کیا جائے۔ متن وہ کلام ہے جس پر سند کی انتہا ہو جائے۔

اقسام خبر بلحاظ تعداد اسانید

سندوں کی تعداد کے اعتبار سے حدیث وخبر کی اولاً دو قسمیں ہیں: (۱) خبر متواتر (۲) خبر

واحد، پھر خبر واحد کی تین قسمیں ہیں (۱) مشہور (۲) عزیز (۳) غریب۔ یا ابتداءً ہی کہیے کہ خبر کی چار قسمیں ہیں۔

خبر متواتر

وہ خبر ہے جس کو ہر طبقے میں اتنے زیادہ لوگ روایت کریں، جن کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا یا ان سے اتفاقاً جھوٹ کا صدور عادۃً محال ہو اور مروی کا تعلق محسوسات سے ہو۔

متواتر کے اقسام

متواتر کی دو قسمیں ہیں: (۱) لفظی (۲) معنوی۔ اگر تمام روات کے الفاظ ایک ہی ہوں، تو وہ متواتر لفظی ہے، جیسے: "من كذب عَلَيَّ متعمدًا، فليتبوّأ مقعده من النار" صحابہ میں سے ستر (۷۰) سے زائد نے روایت کیا ہے اور اگر لفظ سب کے مختلف ہوں؛ مگر قدر مشترک ایک ہی ہو، تو وہ متواتر معنوی ہے۔ جیسے خفین پر مسح وغیرہ کی روایات۔

سند و متن کی تعریف

اکثر لوگوں کے نزدیک "سند" اور "اسناد" ایک ہی چیز ہے، مصنفؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے، چناں چہ یہاں پر اسناد کے لفظ سے تعریف ذکر کی ہے اور حدیث صحیح کی تعریف میں ص ۲۵ پر "متصل السند" کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ سند کی تعریف گذر چکی ہے۔ یہ حوالہ اسی وقت درست ہو سکتا ہے جب کہ دونوں ایک ہی چیز ہو۔ بعض لوگوں نے دونوں میں یہ فرق کیا ہے کہ اسناد کہتے ہیں متن کے روات کے اسماء کو بیان کرنا اور سند کہتے ہیں: متن حدیث کو نقل کرنے والے روات کو۔ متن کہتے ہیں اس کلام کو جس پر سلسلۂ سند رُک جائے۔ مثلاً: امام بخاریؒ کا یہ قول ہے: حدثنا مكي بن إبراهيم عن يزيد بن أبي عبيد عن سلمة بن الأكوع قال: سمعت رسول اللہ ﷺ يقول: من يقل عليّ مالم أقل فليتبوأ مقعده من النار. اس میں امام بخاریؒ کے قول کو اسناد، شروع سے سمعت النبي ﷺ يقول تک سند اور "من يقل" سے

آخر تک متن ہے۔(الإسناد من الدين ص ۱۲)

فوائد: ”فهو باعتبار وصوله إلينا“ یہاں سے خبر کی متواتر، مشہور، عزیز اور غریب کی طرف تقسیم کی جارہی ہے اور یہ تقسیم ہم تک پہنچنے میں سندوں کی تعداد کے اعتبار سے ہے۔ اس اعتبار سے نہیں ہے کہ وہ سند صحیح ہے یا حسن یا ضعیف یا یہ کہ وہ مرفوع ہے یا موقوف یا مقطوع۔

”أي أسانيد كثيرة“ یہ ”طرق“ کی تفسیر ہے اور ”لأن طرقا ...الخ“ کی طرق کی تفسیر اسانید کثیرہ سے کرنے کی علت ہے اور ”طرقا“ پر ہی ”والمراد بالطرق...“ الخ کا عطف ہے اور ”وفعيل في الكثرة“ میں واو حالیہ ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی: وإنمافسّرت الطرق بالأسانيد الكثيرة لأن طرقا جمع طريق، والحال أن فعيلا في الكثرة يجمع على فعل، وأن المراد بالطرق الأسانيد. جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے طرق کی تفسیر اسانید کثیرہ سے اس لیے کی ہے کہ طرق طریق کی جمع کثرت ہے (کیوں کہ فعیل کی جمع کثرت فعل ہی کے وزن پر آتی ہے) اور طرق سے مراد اسانید ہے، تو طرق کا حقیقی معنی مراد نہ ہونے کی وجہ سے ”اسانید“ سے تفسیر کی اور جمع کثرت ہونے کی وجہ سے ”كثيرة“ کا اضافہ کیا ہے۔

اور جب فعیل کی جمع کثرت کا وزن بیان کر دیا، تو مزید فائدے کے لیے اس کی جمع قلت کا وزن بھی بتا دیا کہ وہ ”أفعلة“ کا وزن ہے۔ جیسے: رغيف کی جمع أرغفة، معلوم ہوا کہ دلیل سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے؛ مگر یہ جان لینا چاہیے کہ جمع کثرت وہ جمع ہے جو دس سے زیادہ پر بھی بولی جائے اور جمع قلت وہ جمع ہے جس کا اطلاق صرف تین سے دس تک ہو۔

پھر سند اور متن کی تعریف ذکر کی ہے جو کہ ہم نے پہلے تحریر کر دی؛ لیکن یہ جاننا از بس ضروری ہے کہ سند کی تعریف میں ”حكاية“ مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے اور اس کی اپنے مابعد کی طرف اضافت، بیانیہ ہے اور اضافۃ الصفت إلی الموصوف کے قبیل سے ہے۔ تقدیر عبارت ہے: الإسناد هو الطريق المحكي للمتن یعنی سند کہتے ہیں متن تک پہنچانے والے راستے کو۔ اس تعریف میں اور ص ۵۷ کی اس تعریف: ثم الإسناد هو الطريق الموصلة إلى المتن“ میں کوئی اختلاف و تضاد نہیں ہے۔ فافهم .

وتلكَ الْكثرةُ أحدُ شروطِ التَّواتُرِ إذاوَرَدَتْ (بلا)حَصْر(عددٍ مُّعَيَّنٍ)؛ بل تكونُ العادةُ قد أحالَتْ تَوَاطُؤَهُمْ على الكَذِبِ، وكذا وُقوعَه منهم اتفاقاً من غيرِ قصدٍ، فلا معنى لِتَعْيينِ الْعَدَدِ عَلَى الصَّحِيْحِ. ومنهم من عَيَّنَهُ في الأربعةِ، وقيل: في الخَمْسةِ: وَقيلَ: في السبعةِ، وقيل: في العَشَرةِ، و قيل: في الاِثنيعَشَرَ، وقيل: في الأربعينَ، وقيل: في السَّبْعينَ، و قيلَ غَيْرَ ذالك. و تَمَسَّكَ كُلُّ قائلٍ بدليلٍ جاء فيه ذُكر ذٰلكَ الْعددِ، فأ فاد العِلْمَ، وليس بِلازمٍ أن يَطَّرِدَفي غيرِهِ؛ لاحتمالِ الْاِخْتِصاصِ.

ترجمہ: اور وہ کثرت تواتر کی ایک شرط ہے جب کہ عدد معین میں محصور ہونے کا لحاظ کیے بغیر واقع ہو؛ بلکہ (اس طرح واقع ہو کہ) ان کے جھوٹ پر اتفاق اور بغیر قصد وارادہ جھوٹ کے صدور کو عادت محال قرار دے، لہٰذا صحیح قول کے مطابق کوئی خاص عدد متعین کرنے کا کوئی معنی نہیں؛ البتہ بعض محدثین نے چار میں متعین کیا ہے، بعض نے پانچ میں، بعض نے سات میں، بعض نے دس میں، بعض نے بارہ میں، بعض نے چالیس میں، بعض نے ستر میں اور بعض نے ان کے علاوہ بھی متعین کیا ہے اور ہر قائل نے اس دلیل سے استدلال کیا ہے، جس میں اس خاص عدد کا ذکر آیا ہے اور اس عدد نے یقین کا فائدہ دیا ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ اس عدد کا مفید یقین ہونا اس دلیل کے علاوہ میں بھی متحقق ہو؛ کیوں کہ خصوصیت کا احتمال ہے۔

متواتر کی شرائط

یہاں سے متواتر کی شرائط کا بیان ہے۔ حسب بیان مصنف اس کی پانچ شرطیں ہیں، یہاں پر دو ذکر کی ہیں، بقیہ کا بیان آگے ہے؛ مگر بغرض سہولت سب کو یہیں ذکر کیا جاتا ہے۔ (۱) سندوں کا کثیر غیر محصور ہونا (۲) رواۃ کا اس قدر اور ایسا ہونا کہ ان کے جھوٹ پر اتفاق اور بلا قصد جھوٹ کے صدور کو عادت محال قرار دے۔ (۳) ہر طبقے میں رواۃ کی یہ کیفیت باقی

رہے۔ (۴) روایت کا منتہی امر محسوس ہو (یعنی آخر راوی کسی چیز کو دیکھنا یا سننا بیان کرے) (۵) اس خبر سے سامع کو علم یقینی حاصل ہو۔ پانچویں شرط مصنف کا اضافہ کردہ ہے۔ جمہور کے نزدیک یہ متواتر کا فائدہ ہے۔

کیا متواتر کے رواۃ کی کوئی خاص تعداد متعین ہے؟

جواب یہ ہے کہ پہلی شرط میں معلوم ہو گیا کہ وہ غیر محصور ہوں اور دوسری شرط میں یہ معلوم ہو گیا کہ وہ ایسے ہوں کہ دانستہ یا غیر دانستہ ان سے کذب کا صدور عادۃً محال ہو، لہٰذا صحیح قول کے مطابق جمہور کے نزدیک اس کی کوئی تعداد متعین نہیں ہے؛ بلکہ مدار صرف عادۃً صدورِ کذب کے محال ہونے پر ہے۔ البتہ بعض لوگوں نے مختلف اعداد کی تعیین کی ہے؛ کسی نے کہا کہ چار کی تعداد ضروری ہے؛ اس لیے کہ زنا کے اندر چار گواہوں کی شہادت سے یقین حاصل ہو جاتا ہے، کسی نے کہا: پانچ ضروری ہے؛ کیوں کہ عدد لعان پانچ ہے۔ بعض نے کہا کہ سات ضروری ہے؛ اس لیے کہ آسمان زمین اور دنوں کی تعداد سات ہے۔ کچھ نے یہ کہا کہ دس لازم ہے؛ کیوں کہ سب سے پہلی دہائی وہی ہے اس کے نیچے سب اکائیاں ہیں، نیز دس جمع کثرت کا فرد اقل ہے۔ کسی نے بارہ کی تحدید کی؛ اس لیے کہ نقباء بنی اسرائیل کی تعداد بارہ تھی۔ کسی نے چالیس کی تعیین کی؛ کیوں کہ یا ایها النبی حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين الآية. کے نزول کے وقت مسلمان چالیس تھے۔ کسی نے ستر متعین کیا؛ کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: واتخذ موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا الآية. میقات خداوندی پر لے جانے کے لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ستر آدمی منتخب کیے تھے، جنھوں نے آکر لوگوں کو بتایا تھا کہ توریت واقعی اللہ کا کلام ہے اور کسی نے کہا کہ تین سو تیرہ ہونا ضروری ہے؛ کیوں کہ اہل بدر کی تعداد یہی تھی۔ ان کے علاوہ بھی مختلف اقوال ہیں۔ استدلال میں ہر شخص نے کسی مسئلے کی ایسی دلیل پیش کی ہے جس میں اس عدد خاص کا تذکرہ آیا ہے اور وہ عدد اس محل میں مفید یقین بھی ہوا ہے۔ لہٰذا جب ان چیزوں میں مفید یقین ہے، تو ہر جگہ مفید یقین ہوگا۔ حافظ ابن حجرؒ نے ان تمام کا مشترکہ جواب یہ دیا کہ یہ ضروری نہیں کہ کوئی عدد ایک محل میں مفید یقین

ہو، تو دوسری جگہ بھی مفید یقین ہو، ہوسکتا ہے کہ اسی محل کے ساتھ خاص ہو، مثلاً چار آدمی کی شہادت سے زنا کا ثبوت ہوجاتا ہے؛ مگر لعان میں یہ تعداد کافی نہیں ہے۔

فإذا وَرَدَالخبرُ كذٰلك، وَ انضافَ إليه أن يَسْتوِيَ الْأمرُ فيه في الكثرةِ المذكورةِ، من ابتدائِهٖ إلى انتِهَائِهٖ- وَالْمُرادُ بالاستواءِ أن لاتَنْقُصَ الْكَثْرَةُ المذكورةُ في بعض الْمواضِعِ، لاأن لاتزيدَ؛ إذالزيادةُ هنا مطلوبةٌ من بابِ الأولىٰ- وأن يكونَ مُسْتَنَدُ انتهائِهٖ الأمرَالْمُشَاهَدَ أوالمسموعَ، لاماثبت بقضيةِ العقلِ الصِّرفِ. فإذا جمعَ هٰذه الشُروطَ الْأربعةَ،وهي: عَددٌ كثيرٌ،أحالتِ الْعادةُ تَواطُؤَهم وتَوافُقَهم على الكَذِبِ. رَوَوْا ذٰلك عن مثلِهم مِنَ الابتداءِ إلى الانتهاءِ. وَكان مستنَدُ انتهائِهِمُ الحِسَّ، وَانْضَافَ إلى ذٰلك أن يَصْحَبَ خَبرَهم إفادةُ العلمِ لسامِعِهٖ، فهذا هوالمتواتِرُ. وماتَخلَّفَتْ إفادةُ العلم عنه، كَانَ مَشْهوراً فَقَطْ؛ فكلُّ متواترٍ مشهورٌ من غيرِ عكسٍ. وقد يُقالُ: إنَّ الشروطَ الْأربعةَ إذا حَصلَتْ، اسْتَلْزَمَتْ حُصُولَ الْعلمِ، وهو كذٰلكَ في الغالب؛ لكن قد يَتخلَّفُ عَنِ الْبعضِ لمانعٍ، وقد وَضَحَ بهٰذَا التقريرِ تعريفُ الْمُتواترِ. وخلافُه قد يَرِدُ بلا حَصْرٍ أيضا؛ لكن مع فَقْدِ بعضِ الشُّروطِ.

ترجمہ: توجب خبر مذکورہ طریقے (اتنے کثیر رواۃ کے واسطے سے جن سے دانستہ وغیر دانستہ جھوٹ کا صدور عادۃً محال ہو) پر پہنچے اور اسی کے ساتھ یہ چیز مل جائے کہ خبر کا معاملہ کثرت مذکورہ میں از ابتداء تا انتہا برابر ہو—— برابر ہونے سے مراد یہ ہے کہ مذکورہ کثرت کسی جگہ میں کم نہ ہو، زیادہ نہ ہونا مراد نہیں ہے؛ کیوں کہ خبر کے باب میں زیادتی بدرجہ اولیٰ مطلوب ہے—— نیز یہ چیز بھی مل جائے کہ خبر کا منتہی ومدار کوئی دیکھی یا سنی ہوئی چیز ہو، ایسی چیز نہ ہو جو محض عقل سے ثابت ہوجاتی ہے۔ جب خبر ان چاروں شرطوں کو جامع ہو، وہ شرطیں یہ ہیں: (۱) عدد کثیر کا ہونا (۲) جن کے کذب پر اتفاق کو عادت محال قرار دے۔ (۳)

اس کو ابتداء سے لے کر انتہا تک اپنے مثل سے روات بیان کریں (۴) ان کا مدار حس پر ہو اور ان چاروں شرطوں کے ساتھ ساتھ سامع کے لیے ان کی خبر کا مفید یقین ہونا ہم دست ہو جائے، تو یہی خبر متواتر ہے اور جو خبر مفید یقین ہونے سے قاصر ہو، وہ صرف مشہور ہے؛ لہٰذا ہر متواتر مشہور ہے، اس کا برعکس نہیں ہے (ہر مشہور متواتر نہیں ہے) یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ جب چاروں شرطیں جمع ہو جائیں، تو وہ حصول یقین کو مستلزم ہیں (اس کا جواب یہ ہے کہ) معاملہ اکثر و بیشتر ایسا ہی ہے؛ لیکن کسی مانع کی وجہ سے بعض خبر سے یقین پیچھے رہ جاتا ہے۔ اس تقریر سے متواتر کی تعریف ظاہر و باہر ہوگئی۔ خبر متواتر کے علاوہ بھی کبھی غیر محصور آتی ہے؛ لیکن بعض شرائط مفقود ہوتی ہے۔

تشریح: ماسبق میں دو شرطوں کا بیان ہوا تھا، یہاں سے بقیہ شرائط کا بیان ہے۔ تیسری شرط کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی خبر کو آپ ﷺ سے اتنے زیادہ لوگ روایت کر رہے ہوں، جن سے صدورِ کذب عادۃً محال ہو، تو یہ کثرت اور کیفیت ابتداء، وسط اور انتہا تک باقی رہے اور اس کثرت کے آخر تک باقی رہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں کوئی کمی نہ آئے؛ لہٰذا اگر اس میں زیادتی ہو جائے، تو کوئی حرج نہیں ہے، حرج ہی نہیں؛ بلکہ یہ تو عین مطلوب ہے۔ چوتھی شرط کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ خبر ایسی ہو کہ اس کا تعلق حواسِ خمسہ ظاہرہ (سمع، بصر، شم، لمس، اور ذوق) میں سے کسی سے ہو یعنی ابتدائی روات کسی چیز کو دیکھنا یا سننا وغیرہ بیان کریں۔ وہ خبر ایسی نہ ہو جو کہ عقل سے ثابت ہو سکتی ہو۔ جیسے: اللہ تعالیٰ کا وجود، اس کا حادث وقدیم ہونا، اسی طرح ان کی صفات یا عالم کا حادث وقدیم ہونا وغیرہ وغیرہ۔ اگر خبر اس قسم کی ہوگی، تو متواتر نہیں ہوگی۔ یہاں تک چار شرطوں کا بیان ہوا، اگر ان چاروں کے ساتھ پانچویں شرط یہ شامل ہو جائے کہ اس خبر سے سامع کو علم یقین حاصل ہو، تو ایسی خبر کو ''متواتر'' کہا جائے گا اور اس کو مشہور بھی کہا جائے گا (مشہور سے معنی عام مراد ہے جو کہ لوگوں کے زبان زد ہو، یہ متواتر اور مشہور اصطلاحی وغیرہ ہر ایک کو شامل ہے) اور اگر اس خبر سے سننے والے کو علم یقین حاصل نہ ہو، تو اس خبر کو صرف مشہور کہا جائے گا، متواتر نہیں کہا جائے گا؛ لہٰذا متواتر اور مشہور (مذکورہ معنی کے اعتبار سے) کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، متواتر خاص ہے اور مشہور عام ہے،

چناں چہ ہر متواتر مشہور ہے؛ لیکن عکس کلی نہیں ہے یعنی ہر مشہور متواتر نہیں ہے۔

جب متواتر کی پانچوں شرائط کا علم ہو گیا، تو متواتر کی تعریف واضح ہو گئی۔ یہاں پر ایک اشکال کیا جا سکتا ہے کہ جب کسی خبر میں ابتدائی چار شرطیں پائی جائیں گی، تو وہ خود بخود حصول یقین کو مستلزم ہو گی؛ لہٰذا پانچویں شرط مستقلاً لگانے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کا جواب مصنف نے یہ دیا ہے کہ عموماً تو ویسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ معترض نے کہا؛ لیکن کبھی کسی مانع کی وجہ سے ویسا نہیں بھی ہوتا ہے، اس لیے مستقلاً اس شرط کو ذکر کرنے کی ضرورت پڑی۔ جیسے: کسی خبر کا سامع کے اعتقاد میں عقلاً محال ہونا، مثلاً کسی فلسفی کے سامنے شق قمر کی خبر بیان کی جائے، تو اس کو یقین نہیں ہوتا ہے۔

اور مصنفؒ کا قول: وخلافه... الخ ایک شبہ کا ازالہ ہے۔ شبہ یہ تھا کہ ماقبل کے بیان سے یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ خبر غیر محصور صرف متواتر ہو گی؛ حالاں کہ متواتر کے علاوہ بھی غیر محصور ہوتی ہے۔ مصنف نے اس کا جواب دیا کہ ہاں متواتر کے علاوہ، مثلاً: خبر مشہور بھی غیر محصور ہوتی ہے؛ لیکن متواتر کی کوئی شرط اس میں سے مفقود ہوتی ہے؛ مثلاً یہ کہ اس سے سامع کو علم یقین حاصل نہ ہو، روایت کا منتہی امر حسی نہ ہو وغیرہ۔

فوائد "الكثرة المذكورة" کثرت مذکورہ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مثلاً اگر آغاز میں ایک ہزار رواۃ ہوں، تو آخر تک ایک ہزار باقی رہے، اگر کسی طبقہ میں ایک بھی کم ہو جائے، تو وہ خبر متواتر نہ رہے؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ جس طرح ابتداء میں اتنے رواۃ ہوں جن سے صدورِ کذب عادۃً محال ہو، اسی طرح ہر طبقہ میں یہ کیفیت باقی رہے؛ لہٰذا مذکورہ کیفیت کی بقاء کے ساتھ اگر کچھ افراد بعد کے طبقات میں کم ہو جائیں، تو خبر کے متواتر ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ خود مصنفؒ نے اپنے قول: "رووا ذلك عن مثلهم" میں مثل کی تفسیر میں وہ بات کہی ہے جو ہم نے تحریر کیا ہے اور اس کو ایک مثال سے بھی واضح کیا ہے، وہ یہ ہے: کہ سات ایسے شخص جو ظاہراً و باطناً؛ دونوں میں عادل ہوں ایسے دس افراد کے مثل ہیں جو صرف ظاہراً عادل ہوں؛ اس لیے کہ صفات ذات کے قائم مقام ہو جاتے ہیں؛ بلکہ بسا اوقات سات ایسے اشخاص کا قول مفید یقین ہو جاتا ہے جو زیادہ نیک ہوں؛ لیکن دس ایسے اشخاص کا قول مفید یقین نہیں ہوتا ہے جو ان کے

مقابلے میں کم نیک ہوں(القول المبتکر علی شرح نخبة الفکر ص ۷۱)

"الأمر المشاهد أوالمسموع" یہاں پر صرف امر مشاہد اور مسموع کو ذکر کیا ہے؛ لیکن مراد وہ تمام چیزیں ہیں جن کا حواس خمسہ ظاہرہ سے تعلق ہے؛ کیوں کہ آگے مصنف نے خود کہا ہے:"وکان مستند انتھائھم الحس"،مگر پہلے صرف امر مسموع اور مشاہد پر اکتفاء کیا ہے،اس کی متعدد وجوہات ہوسکتی ہیں،راجح یہ ہے کہ خبر متواتر زیادہ تر انھیں دونوں سے تعلق رکھتی ہے۔

"فإذا جمع ھذہ الشروط" پہلے جن چار شرطوں کا بیان ہوا ہے انھیں کا یہاں سے اعادہ کیا ہے؛ لہٰذا "فھذا ھو المتواتر" شرط ثانی کی جزاء ہے اور شرط اوّل کی جزاء پر دال ہے۔اس ترکیب کی نظیر قرآن کریم میں بھی موجود ہے:ولما جاء ھم کتاب من عند اللّٰہ مصدقًا لمامعھم،وکانوا من قبل یستفتحون علی الذین کفروا،فلماجاء ھم ماعرفوا کفروا بہ .الآیة. اس آیت میں "کفروا بہ" ایک جزاء ہے اور اس سے پہلے دوشرط ہے۔ترکیب وہی ہے جواوپر مذکور ہوئی۔

(**أومع حَصْرٍ بمافوق الاثنينِ**)أي بثلاثةٍ فصاعداً، مالم تَجْتمِعْ شُروطَ المتواترِ (**أوبهما**)أي باثنينِ فَقَطُ(**أوبواحدٍ**) فقط، والمرادُ بقولنا: "أن يَرِدَ باثنين" أن لا يَرِدَ بِأقلَّ مِنهُما، فإنْ وردَ بِأكثَرَ في بَعضِ المَواضِعِ من السندِالواحدِ لايَضُرُّ؛ إذِالأقلُّ في هذا العلم يَقْضِيُ علَى الأكثرِ . (**فَالأوَّلُ: المتواترُ**)

ترجمہ: یا(خبر کی بہت سی سندیں ہوں) دو سے زیادہ میں محصور،یعنی تین میں یا اس سے زیادہ میں بشرطیکہ تواتر کی شرائط کو جامع نہ ہوں۔یا صرف دوسندوں سے خبر پہنچے۔یا صرف ایک سے اور ہمارا یہ قول کہ "خبر صرف دوسند سے پہنچے" اس سے مراد یہ ہے کہ دو سے کم سے نہ پہنچے؛لہٰذا اگر ایک سند کے بعض مقامات میں اس سے اضافہ ہوجائے،تو نقصان دہ نہیں ہے؛ کیوں کہ اس علم میں اقل اکثر پر غالب رہتا ہے،تو پہلا متواتر ہے۔

تشریح: عبارت کا حاصل یہ ہے کہ خبر کی یا تو بہت سی سندیں ہوں گی یا نہیں،اگر بہت

سی سندیں ہیں، تو دو حال سے خالی نہیں، ایک یہ کہ ان سندوں کے غیر محصور ہونے کا لحاظ کیا جائے گا، دوسرے یہ کہ ان کے تین میں محصور ہونے کا لحاظ کیا جائے گا یا ان سے زیادہ میں؛ بشرطیکہ تواتر کی جملہ شرطوں کو جامع نہ ہو۔ اگر پہلی صورت ہے، تو اس کو ''متواتر'' کہتے ہیں اور دوسری صورت ہے، تو اس کو ''مشہور'' کہیں گے (جیسا کہ آئندہ آتا ہے) اور اگر بہت سی سندیں نہ ہوں، تو اس کی بھی دو حالت ہے: ایک یہ کہ اس کی دو سندیں ہوں، دوسرے یہ کہ اس کی ایک سند ہو، اگر پہلی صورت ہے، تو اس خبر کو ''عزیز'' اور دوسری صورت ہے، تو اس کو ''غریب'' کہتے ہیں۔

خبر عزیز میں مصنفؒ نے یہ تنبیہ فرمائی ہے کہ دو سند ہونے سے مراد یہ ہے کہ ان سے کم نہ ہو؛ لہٰذا اگر سند کے کسی حصہ میں دو سے اضافہ ہو جائے، تو کوئی نقصان کی بات نہیں؛ کیوں کہ علم اسناد میں نام رکھنے کے اعتبار سے اقل اکثر پر غالب ہوتا ہے، یعنی اقل کے اعتبار سے نام رکھا جاتا ہے۔ راقم کہتا ہے کہ یہی بات خبر غریب میں بھی یاد رکھنا چاہیے کہ ایک سند ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سند کے کسی حصہ میں ایک راوی ہو؛ لہٰذا اگر دوسرے حصہ میں ایک سے زیادہ رواۃ ہو جائیں، تو کوئی حرج نہیں۔

خبر مشہور، عزیز اور غریب کی تعریف

مشہور: وہ خبر ہے جو تین سند سے مروی ہو، یا اس سے زیادہ سے؛ بشرطیکہ تواتر کی حد کو نہ پہنچے۔

عزیز: وہ خبر ہے جس کو ہر طبقے میں کم سے کم دو راوی روایت کریں۔

غریب: وہ خبر ہے جس کو روایت کرنے میں کوئی راوی سند کے کسی حصے میں منفرد ہو۔

فوائد: ''مع حصر'' کا عطف ''بلاحصر'' پر ہے ''بهما'' کا عطف ''أن یرد'' فعل کی تقدیر کے ساتھ ''أن یکون له طرق'' پر ہے اور ''بواحد'' کا عطف ''بهما'' پر ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہوگی: ''الخبر إما أن یکون له طرق بلاحصر عدد معین، أو مع حصر بما فوق الاثنین، أو أن یرد بهما، أو بواحد''.

''بهما'' سے پہلے فعل کی تقدیر پر دلیل خود مصنفؒ کا طرز عمل ہے، چناں چہ انھوں نے آگے تحریر کیا ہے: والمراد بقولنا: أن یرد باثنین.

"فصاعدا" ترکیب میں حال ہے۔"مالم...." مصدریہ ہے اس سے پہلے "وقت" مضاف محذوف ہے۔ تقدیر عبارت ہے: ذهب العدد من الثلاثة صاعدا وقت عدم اجتماع شروط التواتر.

وهو(**الْمفيدُ لِلعلمِ اليقينيِّ**) فأَخْرَجَ النَظْرِيَّ على مأياتي تقرِيُره (**بِشُروطِهِ**) التي تَقَدَّمَتْ، واليقينُ: هو الاعتِقَادُ الْجازِمُ، الْمُطابِقُ. وهذا هو المعتمدُ أن الخبرَ المتواترَ يُفيدُ العلمَ الضَّروريَّ، وهو الذي يُضطَرُّ الإنسانُ إليه بحيثُ لايُمكِنُ دفعُهُ.وقيلَ : لايفيدُ العلمَ إلانظريًّا، وليس هذا بشيىءٍ ؛لأن العلمَ بِالمتواتِرِحاصِلٌ لمن ليس له أهلِيَّةُ النظرِ،كالعامِيِّ؛ إذِا النظرُ ترتيبُ أمورٍمعلومةٍ أومظنونَةٍ، يُتَوَصَّلُ بها إلى معلومٍ أومظنونٍ، وليس في العامي أهليةُ ذٰلك، فلوكانَ نظرياًّ، لما حَصَلَ لهم.

ترجمہ: خبر متواتر علم ضروری کا فائدہ دیتی ہے۔ضروری (کی قید) نے نظری کو نکال دیا، جیسا کہ اس کی تقریر آرہی ہے (پہلا متواتر ہے) ان شرطوں کے ساتھ جو گذر چکیں۔ یقین وہ پختہ اعتقاد ہے جو واقع کے مطابق ہو اور یہی بات قابل اعتماد ہے کہ خبر متواتر علم ضروری کا فائدہ دیتی ہے۔ علم ضروری: وہ ہے جس کی طرف انسان مجبور ہو اس طرح کہ اس کو دفع کرنا ممکن نہ ہو۔ بعض لوگوں نے کہا کہ علم نظری کا فائدہ دیتی ہے اور یہ بات ٹھیک نہیں ہے؛ اس لیے کہ متواتر سے ان لوگوں کو بھی علم حاصل ہوتا ہے جن کو غور وفکر کی صلاحیت نہ ہو، جیسے: عام لوگ؛ کیوں کہ امور معلومہ یا مظنونہ کو اس طور پر ترتیب دینے کو "نظر" کہا جاتا ہے کہ اس سے معلوم یا مظنون تک رسائی ہو جائے اور عام لوگوں میں اس چیز کی صلاحیت نہیں ہے؛ لہٰذا اگر نظری ہوتا، تو ان لوگوں کو حاصل نہیں ہوتا۔

خبر متواتر کا حکم

(۱) جمہور کی رائے یہ ہے کہ خبر متواتر علم یقینی بدیہی کا فائدہ دیتی ہے۔(۲) اشاعرہ میں

سے امام حرمین اور معتزلہ میں سے ابوالحسین بصری اور کعبی کا مذہب یہ ہے کہ علم نظری کا فائدہ دیتی ہے۔ (۳) امام غزالی کا قول یہ ہے کہ نہ بدیہی کا فائدہ دیتی ہے اور نہ نظری کا؛ بلکہ دونوں کے درمیان والا فائدہ دیتی ہے۔ (۴) علامہ آمدی نے اس میں توقف کیا ہے۔

مصنفؒ نے صرف اوّل الذکر دو قول کا تذکرہ کیا ہے جن میں سے دوسرے قول کے متعلق فرمایا کہ یہ قول ٹھیک نہیں ہے؛ اس لیے کہ نظر کہا جاتا ہے امور معلومہ کو اس طرح ترتیب دینے کو کہ اس سے نامعلوم چیز کا علم حاصل ہو جائے یا امور مظنونہ کو اس طرح ترتیب دینے کو کہ اس سے نامعلوم چیز کا ظن حاصل ہو جائے۔ پہلے کی مثال: عالم میں تغیر ہوتا رہتا ہے (صغریٰ) جس چیز میں تغیر ہوتا رہتا ہو وہ حادث ہے (کبریٰ) لہٰذا عالم حادث ہے (نتیجہ)۔ دوسرے کی مثال: زید رات میں چکر لگاتا رہتا ہے (صغریٰ) ہر وہ شخص جو رات میں چکر لگاتا رہے وہ چور ہوتا ہے (کبریٰ) لہٰذا زید چور ہے (نتیجہ) جب نظر کی تعریف معلوم ہوگئی، تو جاننا چاہیے کہ عام لوگوں میں نظر وفکر کی اہلیت وصلاحیت نہیں ہوتی ہے؛ حالاں کہ متواتر سے علم ان لوگوں کو بھی حاصل ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ اگر متواتر سے حاصل ہونے والا علم نظری ہوتا، تو عام لوگوں کو حاصل نہیں ہونا چاہیے۔

یقین کی تعریف

یقین: وہ پختہ اعتقاد ہے جو نفس الامر اور واقع کے مطابق ہو۔

علم ضروری ونظری کی تعریف

علم ضروری: وہ علم ہے جو انسان کو اضطراراً حاصل ہو، اس کو روکنے پر قادر نہ ہو جیسے: آسمان کے اوپر ہونے کا علم۔ زمین کے نیچے ہونے کا علم۔ علم نظری: وہ علم ہے جو غور وفکر کے بعد حاصل ہو۔ جیسے: عالم کے حادث ہونے کا علم وغیرہ۔

فوائد: ''بشروطه'' یہ ''الأول'' سے متعلق ہے۔ تقدیر عبارت اس طرح ہے: ''الأوّل مع شروطه المتواتر...'' مطلب یہ ہے کہ پہلا یعنی وہ خبر جو سند کثیر غیر محصور کے ساتھ آئے، اپنی

شرطوں کے ساتھ متواتر ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ "المفید" سے متعلق ہو، یعنی خبر متواتر مفیدِ علم یقین اپنی شرطوں کے ساتھ ہے۔ اس پر یہ سوال ہوسکتا ہے کہ یہ قید لغو ہے؛ کیوں کہ شرائط کے بغیر تو متواتر کا وجود ہی نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ چوں کہ مصنفؒ نے متن کے اندر شرائط متواتر بیان نہیں کیے تھے، اس لیے اس کی طرف اشارہ کرنے کے لیے یہ قید ذکر کی ہے۔

"أن الخبر المتواتر... الخ" "هذا" سے بدل کل ہے۔ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ "من" بیانیہ اس سے پہلے مقدر ہو، دونوں صورتوں میں مطلب ایک ہی ہے: یعنی خبر متواتر کا مفیدِ علم یقین ہونا قابلِ اعتماد بات ہے۔

"إلى معلوم أو مظنون" اس میں لف ونشر مرتب ہے، یعنی معلوم کا تعلق امور معلومہ سے ہے اور مظنون کا تعلق امور مظنونہ سے ہے۔

ولاحَ بهٰذا التقريرِ الفرقُ بَيْنَ العلمِ الضروريِّ والعلمِ النَّظَرِيِّ؛ إذِالضروريُّ يفيدُ العلمَ بلا استِدْلالٍ. والنظريُّ يفيدُه، ولكن مع الاستِدْلالِ على الإفادَةِ، وأن الضروريَّ يحصُلُ لِكُلِّ سامعٍ، والنظريَّ لايحصُلُ إلا لمن له أهليةُ النظرِ.

وإنما أبْهَمْتُ شروطَ المتواترِفي الأصلِ؛ لأنه على هذهِ الكيفيةِ لَيْس من مَباحِثِ علم الإسنادِ؛ إذْعلمُ الإسناد يُبْحَثُ فيه عن صِحَّةِ الحديثِ، أوضَعْفِه ليُعمَلَ به، أويُترَكَ، من حيثُ صِفاتُ الرجالِ، وصِيَغُ الأداءِ؛ والمتواترُ لايُبْحثُ عن رجالِه؛ بل يَجِبُ العملُ به من غيرِ بَحْثٍ.

ترجمہ: اس تقریر سے علم نظری اور ضروری کے مابین فرق ظاہر ہوگیا؛ کیوں کہ علم ضروری بغیر استدلال کے حاصل ہوتا ہے اور علم نظری افادہ پر استدلال سے حاصل ہوتا ہے اور یہ کہ علم ضروری ہر سننے والے کو حاصل ہوتا ہے اور نظری صرف ان کو حاصل ہوتا ہے جن کو نظر وفکر کی صلاحیت ہو۔ میں نے متن میں متواتر کی شرطوں کو اس لیے مبہم رکھا کہ متواتر مذکورہ کیفیت پر علم اسناد کے مباحث میں سے نہیں ہے؛ اس لیے کہ علم اسناد کے اندر حدیث کے صحیح یا ضعیف

ہونے سے بحث کی جاتی ہے، تاکہ اس پر عمل کیا جاسکے یا اس کو ترک کیا جاسکے، (یہ بحث ہوتی ہے) رجال کے صفات اور اداء کے صیغوں کی حیثیت سے، جب کہ متواتر کے رجال سے بحث نہیں کی جاتی ہے؛ بلکہ بغیر بحث کے اس پر عمل ضروری ہے۔

علم ضروری اور نظری میں فرق

عبارت بالا میں علم نظری و ضروری کے مابین فرق ذکر کیا گیا ہے۔ حسب بیان مصنفؒ ان میں دو فرق ہے: ایک یہ کہ علم ضروری غور و فکر کے بغیر حاصل ہوتا ہے اور علم نظری غور و فکر کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ علم ضروری ہر شخص کو حاصل ہوتا ہے؛ خواہ اس میں غور و فکر کی صلاحیت ہو یا نہ ہو؛ جب کہ علم نظری صرف اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس میں غور و فکر کی اہلیت ہو۔

متواتر کی شرطوں کو متن میں نہ ذکر کرنے کی وجہ

اس کی وجہ یہ ہے کہ متواتر کی دو حیثیتیں ہیں: ایک اس کا خبر ہونا؛ مشہور، عزیز وغیرہ کی طرح۔ دوسرے اس کا شرائط مذکورہ پر مشتمل ہونا۔ خبر ہونے کی حیثیت سے وہ اس قابل ہے کہ علم اسناد میں اس سے بحث کی جائے، اسی لیے متن میں اس کو ذکر کیا۔ مگر شرائط پر مشتمل ہونے کی حیثیت سے اس لائق نہیں ہے کہ علم اسناد میں اس سے بحث کی جائے؛ کیوں کہ علم اسناد کہا جاتا ہے ایسے علم کو جس میں بحیثیت رجال کے صفات مثلاً عدالت، ضبط وغیرہ اور ادا کے صیغوں مثلاً: سمعت وحدثنا وأخبرنا وغیرہ، حدیث کی صحت اور اس کے ضعف سے بحث کی جائے، تاکہ اگر ضعیف نہ ہو، تو عمل کیا جائے اور اگر ضعیف ہو، تو ترک کر دیا جائے اور متواتر کے رجال سے بحث نہیں کی جاتی ہے؛ بلکہ اس پر بغیر بحث کے عمل کیا جاتا ہے۔ اس لیے متن میں ان شرائط کو ذکر نہیں کیا ہے؛ البتہ اتمام فائدہ کے لیے شرح میں ذکر کر دیا ہے۔

فائدة: ذكر ابنُ الصلاحِ أن مثالَ المتواترِ على التفسيرِ الْمُتَقَدِّمِ يَعِزُّ وجودُه، إلا أن يُدَّعى ذلك في حديث "من كَذَبَ عليَّ متعمِّداً

فَلْيَتبوَّأْ مَقعَدَه منَ النّار". وما ادّعاه مِنَ العِزَّةِ ممنوعٌ، و كذا ماادّعاه غيرُهُ من العَدَمِ؛ لأن ذلك نَشأَ عن قِلَّةِ الاطلاعِ على كَثرَةِ الطُرُقِ، وأحوالِ الرجالِ وصِفاتِهم الُمقتَضيَةِ، لِإبعادِ العادةِ أن يتواطَؤُوا على الكذِبِ أويحصُلَ مِنهم اتفاقاً.ومن أحسنِ مايُقرَّربه كونُ المتواترِ مَوجوداً وُجودَ كثرةٍ في الأحاديثِ: أن الكُتُبَ المشهورَةَ الُمتَداوِلَة بأيدي أَهْلِ العلمِ شَرقاً وغربًا، المقطوعَ عندهم بصحةِ نِسْبتِهَا إلى مُصَنِّفِيهَا، إذاَ اجتَمَعَتْ على إخراجِ حديثٍ، وتَعَدَّدَتْ طُرُقُهُ تعددًا تُحِيلُ العادةُ تواطُؤَهم على الكَذِبِ، إلى آخر الشروطِ، أَفادَالعلمَ اليقينيَّ بصحةِ نسبتِهِ إلىٰ قائلِه، ومِثْلُ ذٰلِكَ في الكُتُبِ المشهورةِ كثيرٌ.

ترجمہ: فائدہ: حافظ ابن صلاح نے ذکر کیا ہے کہ سابق تفسیر کے مطابق متواتر کی مثال کمیاب ہے؛ لیکن یہ کہ حدیث: ''من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار'' کے سلسلے میں دعویٰ کیا جائے۔ ان کا کمیاب ہونے کا دعویٰ اوراسی طرح ان کے علاوہ کا نایاب ہونے کا دعویٰ نا قابل تسلیم ہے؛ کیوں کہ یہ دونوں دعوے سندوں کی کثرت اوررواۃ کے ان احوال وصفات پرعدم واقفیت سے پیدا ہوئے ہیں، جوتقاضہ کرتے ہیں کہ رواۃ کے کذب پر اتفاق یاان سے اتفاقاً کذب کے صدورکوعادت محال قرار دے۔ سب سے اچھی دلیل جس سے احادیث کے اندر متواتر کے بکثرت موجود ہونے کو ثابت کیا جاسکتا ہے، یہ ہے کہ وہ مشہور کتابیں جو چہار دانگ عالم میں اہل علم کے ہاتھوں میں متداول ہیں، جن کی اپنے مصنّفین کی طرف نسبت کا صحیح ہونا قطعی ہے، جب وہ کتابیں کسی حدیث کی تخریج پر متفق ہوجائیں اوراس کی سندیں اس قدر ہوجائیں کہ عادت ان کے کذب پر اتفاق کومحال قرار دے اورمتواتر کی بقیہ تمام شرائط بھی پائی جائیں، تو وہ حدیث اپنے قائل کی طرف نسبت کے صحیح ہونے پرعلم یقینی کا فائدہ دے گی اوراس کی مثال کتب مشہورہ میں بکثرت ہے۔

کیا متواتر کی مثال خارج میں موجود ہے؟

فائدہ کے عنوان سے مصنفؒ نے اسی سوال کا جواب دیا ہے۔ اس سلسلے میں تین مذاہب ہیں: (۱) حافظ ابن صلاح نے ذکر کیا ہے کہ متواتر کی مثال نادر ہے، چناں چہ صرف حدیث ”من كذب علي متعمدا.. الخ“ کے بارے میں متواتر ہونے کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے، اس کے علاوہ میں نہیں (۲) علامہ حازمی اور حافظ ابن حبان کا دعویٰ یہ ہے کہ متواتر معدوم ہے (۳) مصنف اور دوسرے بہت سے علماء متاخرین کا مسلک یہ ہے کہ متواتر بکثرت موجود ہے۔

مصنفؒ نے اوّل الذکر دونوں قولوں پر اس طرح رد کیا ہے کہ وہ اقوال مسلم نہیں ہیں؛ کیوں کہ ان کی بنیاد کثرت طرق کا قلت تتبع اور رجال کے ان احوال وصفات سے عدم واقفیت ہے، جو تقاضہ کرتے ہیں کہ ان رجال سے دانستہ یا غیر دانستہ کذب کے صدور کو عادت ناممکن قرار دے۔ اگر ان حضرات کو کثرتِ طرق اور رجال کے مذکورہ صفات واحوال کا علم ہوتا، تو وہ ہرگز اس قسم کے دعوے نہیں کرتے۔

اس کے بعد مصنف نے احادیث متواترہ کے ذخیرۂ حدیث میں بکثرت موجود ہونے کی ایک عمدہ دلیل ذکر کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ بہت سی حدیث کی مشہور کتابیں ہیں جو دنیا کے ہر خطے میں اہل علم کے ہاتھوں میں متداول ومروّج ہیں، مثلاً: صحاح ستہ، مسند امام احمد بن حنبل، صحیح ابن حبان، صحیح ابن خزیمہ، مصنف عبدالرزاق اور موطأ امام مالک وامام محمد وغیرہ، ان کتابوں کی نسبت ان کے مصنفین کی طرف قطعی ہے، اگر مذکورہ کتابیں کسی حدیث کی تخریج پر متفق ہو جائیں اور اس حدیث کی سندیں اتنی زیادہ ہو جائیں کہ عادت ان سے کذب کے صدور کو دانستہ اور غیر دانستہ ہر طرح ناممکن قرار دے اور اس حدیث میں متواتر کی بقیہ شرطیں بھی جمع ہو جائیں، تو یقیناً اس حدیث کی اپنے قائل کی طرف نسبت قطعی ہوگی اور اس قسم کی مثالیں ذخیرۂ احادیث میں ایک نہیں، بے شمار ہیں۔ معلوم ہوا کہ حدیث متواتر کی مثال ذخیرۂ احادیث میں بکثرت ہے۔

حدیث متواتر کی مثالیں

حافظ سخاوی نے فرمایا کہ ہمارے شیخ حافظ ابن حجر نے احادیث متواترہ جن کوشمار کیا ہے وہ یہ ہیں: (۱) حدیث شفاعت (۲) حدیث حوض کوثر۔ان دونوں کو چالیس سے زیادہ صحابہ نے روایت کیا ہے۔قاضی عیاض مالکی نے بھی ان دونوں کومتواتر کہا ہے۔(۳) حدیث: من بنی للّٰہ مسجدا الخ. (۴) حدیث: رویة اللّٰه في الآخرة. (۵) حدیث: الأئمة من قریش.

ابن حزم نے بھی کچھ حدیثوں کومتواتر کہا ہے۔مثلاً: (٦) حدیث: النهي عن الصلاة في معاطن الأبل (۷) حدیث: اتخاذ القبور مساجدا (۸) ابن عبدالبر نے حدیث: اهتز العرش لموت سعد بن معاذ کومتواتر کہا ہے۔ (۹) بعض حضرات نے حدیث ''انشقاق القمر'' کوبھی متواتر شمار کیا ہے۔(شرح الشرح ص ۱۸۹)

فوائد: ''وجود کثیر'' موصوف کی اضافت صفت کی طرف ہے،عبارت اس طرح ہے: وجود اكثيرا ترکیب میں یہ''موجود'' کا مفعول مطلق ہے۔ومن أحسن... الخ خبر مقدم ہےاور أن الكتب المشهورة... الخ مبتدائے مؤخر ہے۔إذا اجتمعت... الخ ''أن'' کی خبر ہےاور أفاد العلم اليقيني ... الخ ''إذا'' کی جزا ہے۔

> **(والثاني)**: -وهو أولُ أقسامِ الْآحاد- ماله طُرُقٌ محصورةٌ بأكثرَ مِن اثنين، وهو **(المشهورُ)** عند المحدثين، سُمّيَ بذلكَ لُوضُوحِهِ. **(وهو الْمُسْتَفِيْضُ على رأي)** جَمَاعَةٍ من أئمةِ الْفُقَهَاءِ، سُمِّيَ بذلكَ؛ لِانتشارِهِ، مِن فَاضَ الماءُ يفيضُ فَيْضًا، ومنهم من غَايَرَ بين المستفيضِ والمشهور، بأن المستفيضَ يكونُ في ابتدائِهِ وانتِهَائِهِ سواءً، والمشهورُ أَعَمُّ من ذلك، ومنهم من غَايَرَ على كيفيةٍ أخرىٰ، وليس من مباحِثِ هذا الفَنِّ. ثم المشهورُ يُطْلَقُ على ماحَرَّرْنا، وعلى مااشتهرَ على الْأَلْسِنَةِ، فيشملُ ماله إسنادٌ واحدٌ فصاعدًا؛ بل مالا يوجَدُ له إسنادٌ أصلاً.

ترجمہ: اور دوسری — جو کہ اخبار آحاد کی پہلی قسم ہے — وہ خبر ہے جس کی دو سے زیادہ سندیں ہوں اور محصور ہوں اور وہ محدثین کے نزدیک ''مشہور'' ہے۔ اس کے واضح ہونے کی وجہ سے اس کا نام مشہور رکھا گیا ہے۔ ائمۂ فقہاء کی ایک جماعت کی رائے کے مطابق وہی ''مستفیض'' بھی ہے، اس کے پھیلنے کی وجہ سے اس کا نام ''مستفیض'' رکھا گیا ہے۔ (کیوں کہ یہ ماخوذ ہے) فاض الماء یفیض فیضا سے۔ بعض حضرات نے مستفیض اور مشہور کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے کہ مستفیض وہ ہے جس کا ابتداء اور انتہا (اور وسط بھی) برابر ہو اور مشہور اس سے عام ہے۔ بعض لوگوں نے دوسرے طریقے پر فرق کیا ہے۔ (اس فرق کے اعتبار سے) مستفیض اس فن کے مباحث میں سے نہیں ہے۔ پھر مشہور کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو ہم نے تحریر کیا اور اس پر بھی جو زبان زد ہو؛ لہٰذا (دوسرے اطلاق کے مطابق) مشہور اس حدیث کو بھی شامل ہوگا جس کی ایک سند یا اس سے زیادہ ہو؛ بلکہ اس کو بھی جس کی کوئی سند موجود نہ ہو۔

خبر مشہور اور اس کی وجہ تسمیہ

خبر کی چار صورتیں ذکر کی گئی تھیں، جن میں سے پہلی کو ''متواتر'' کہا جاتا ہے، اس کا بیان ہو چکا ہے اور دوسری صورت یعنی جو خبر دو سے زیادہ میں محصور و متعین ہو کر آئے، اس کو ''مشہور'' کہا جاتا ہے۔ واضح ہو کہ متواتر کے علاوہ بقیہ تینوں صورتوں کو اخبار آحاد کہا جاتا ہے، لہٰذا مشہور اخبار آحاد کی پہلی قسم ہوئی۔ جو خبر دو سے زیادہ سندوں کے ساتھ آئے، اس کو مشہور اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ ہر شخص کے سامنے واضح اور ظاہر و باہر ہو جاتی ہے۔

خبر مشہور کی مثال

امام حاکم نے یہ مثال ذکر کی ہے: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده

(معرفة علوم الحديث ص ۹۳)

اس کے علاوہ یہ مثالیں ہیں: إن الله لايقبض العلم انتزاعا ينتزعة... الخ. من أتى الجمعة فليغتسل (تدريب الراوي ۱۷۵/۲)

خبر مستفیض کی تعریف اور مشہور و مستفیض کے درمیان نسبت

مصنفؒ نے اس سلسلے میں تین اقوال بیان کیے ہیں: (۱) ائمہ اصول کے نزدیک جو تعریف خبر مشہور کی ہے وہی مستفیض کی بھی ہے؛ لہٰذا دونوں میں تساوی کی نسبت ہے۔ (۲) بعض حضرات کے نزدیک مستفیض: وہ خبر ہے جس کے کثرتِ طرق کا انحصار ابتداء سے لے کر انتہا تک برابر ہو، یعنی کسی طبقہ میں تین سے کم نہ ہو اور مشہور وہ خبر ہے جو ایسی نہ ہو، یعنی جس خبر کے رواۃ کسی طبقے میں تین سے کم نہ ہو اس کو بھی مشہور کہیں گے اور اس خبر کو بھی کہیں گے جس کے ابتدائی بعض طبقات میں رواۃ تین سے کم ہوں؛ مگر بعد میں تعداد ان سے بڑھ جائے۔ جیسے حدیث: (إنما الأعمال بالنيات) شروع کے بعض طبقات میں رواۃ منفرد ہیں؛ مگر بعد میں تین سے بہت زیادہ ہو گئے ہیں؛ لہٰذا مشہور و مستفیض کی مذکورہ تعریف کے اعتبار سے دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، مستفیض خاص ہے اور مشہور عام ہے چناں چہ ہر مستفیض مشہور ہوگی؛ لیکن ہر مشہور مستفیض نہیں ہوگی۔ (۳) بعض حضرات نے فرمایا کہ مستفیض وہ خبر ہے جس کو عدد رواۃ کا اعتبار کیے بغیر امت قبول کرلے اور مشہور کی وہی تعریف ہے جو پہلے نمبر پر گزری۔ اس تعریف کے لحاظ سے دونوں میں تباین کی نسبت ہے اور مذکورہ تعریف کے اعتبار سے مستفیض علم اسناد میں زیر بحث نہیں آئے گی؛ کیوں کہ علم اسناد میں تو رجال کے احوال وصفات اور ادا کے صیغوں کی حیثیت سے حدیث کے ضعف وصحت سے بحث کی جاتی ہے اور مستفیض میں تو عدد رواۃ کا اعتبار ہی نہیں؛ چہ جائے کہ ان کے احوال وصفات سے بحث کی جائے۔

خبر مستفیض اور متواتر میں نسبت

(۱) خبر مستفیض کی تیسری تعریف یعنی وہ خبر جس کو امت نے عدد رواۃ کا اعتبار کیے بغیر قبول کرلیا ہو، اس میں اور متواتر میں علامہ ابوبکر صیرفی کے بقول تساوی کی نسبت ہے؛ کیوں کہ جس طرح متواتر کے رجال سے بحث نہیں کی جاتی ہے، اسی طرح مستفیض کے رجال سے بھی

بحث نہیں کی جاتی ہے۔ حافظ سخاوی نے فرمایا کہ ہمارے شیخ حافظ ابن حجر کے قول: (ولیس من مباحث هذا الفن) سے اسی کی تائید ہوتی ہے۔ (۲) علامہ علی قاری فرماتے ہیں کہ اظہر یہ ہے کہ مستفیض متواتر سے عام ہے، جیسے: صحیح بخاری کہ امت نے اس کی احادیث کو باعتبار مجموعہ قبول فرمالیا ہے؛ لہٰذا اس کی حدیثیں مستفیض تو ہوں گی؛ مگر متواتر نہیں ہوں گی، الا یہ کہ تواتر کی جملہ شرطیں پائی جائیں، تو متواتر و مستفیض دونوں ہوں گی۔ (شرح الشرح ص: ۱۹٤)

مستفیض کی وجہ تسمیہ

جو خبر دو سے زیادہ روات سے مروی ہو اس کو مستفیض اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ماخوذ ہے فاض الماء يفيض فيضا وفيوضا وفيضانا سے۔ جس کا معنی ہے: پانی کی رَو آنا، کثرت سے بہنا، اور فاض الخبر کا معنی ہوا خبر کا پھیلنا، تو چوں کہ مذکورہ خبر دو سے زیادہ لوگوں کے روایت کرنے کی وجہ سے عوام وخواص میں پھیل جاتی ہے، اسی لیے اس کو مستفیض کہا جاتا ہے۔

تنبیہ: مشہور کا ایک معنی تو وہ ہے جو اوپر ذکر کیا گیا یعنی وہ خبر جس کے روات دو سے زیادہ میں محصور ہوں، ایک دوسرا معنی بھی ہے یعنی وہ خبر جو لوگوں کے زبان زَد ہو؛ خواہ اس کی کوئی سند ہو یا نہ ہو اور اگر ہو تو برابر ہے کہ ایک ہو یا زیادہ، جیسے: لولاك لماخلقتُ الأفلاك. اس کی کوئی سند نہیں؛ لیکن لوگوں کی زبان پر خوب مشہور ہے۔ اسی قسم کے اخبار مشہورہ کو حافظ سخاوی نے اپنی کتاب: "المقاصد الحسنة في بيان كثيرمن الأحاديث المشتهرة على الألسنة" کے اندر جمع کیا ہے۔

مشہور کے ان دونوں معنی میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، پہلا معنی خاص اور دوسرا معنی عام ہے؛ لہٰذا پہلے معنی کے اعتبار سے جو خبر مشہور ہو، وہ دوسرے معنی کے اعتبار سے بھی مشہور ہوگی؛ مگر دوسرے معنی کے اعتبار سے جو مشہور ہو اس کا پہلے معنی کے اعتبار سے مشہور ہونا ضروری نہیں ہے۔

مشہور علی الالسنۃ کے اقسام

(۱) وہ مشہور صحیح ہو۔ جیسے: من أتى الجمعة فليغتسل. (۲) حسن ہو۔ جیسے: طلب

العلم فريضة على كل مسلم. (۳) ضعیف ہو۔ جیسے: الأذنان من الرأس. (۴) موضوع ہو۔ جیسے: حب الوطن من الإيمان. (۵) جو صرف محدثین کے یہاں مشہور ہو۔ جیسے: إن رسول اللهﷺ قنت شهرا بعد الركوع يدعو على رعلٍ وذكوان. (۶) جو فقہاء کے یہاں مشہور ہو، جیسے: أبغض الحلال عند الله الطلاق. (۷) جو اہل اصول کے یہاں مشہور ہو، جیسے: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه. (۸) جو نحویوں کے یہاں مشہور ہو، جیسے: نِعْمَ العبد صهيب لولم يخف الله لم يعصه. (۹) جو صرف عوام کے یہاں مشہور ہو، جیسے: من دل على خير فله مثل أجر فاعله. (۱۰) جو محدثین، علماء اور عوام؛ سب کے یہاں مشہور ہو، جیسے: من سلم المسلمون من لسانه ويده .(تدريب الراوي ۲/۱۵۷)

فوائد: (الثاني) مبتدا ہے اور ماله طرق ....الخ اس کی خبر ہے اور وهو أول... الخ مبتدا وخبر کے درمیان جملہ معترضہ ہے اور وهو المشهور مستقل جملہ ہے؛ ہر چند کہ متن مجرد میں "والثاني المشهور" مبتدا وخبر ہیں؛ مگر یہاں مذکور الصدر ترکیب میں کوئی حرج نہیں ہے؛ کیوں کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ متن وشرح کو مصنف نے ایک کتاب بنا دیا ہے۔ یہ ترکیب علامہ سید اصیل الدینؒ نے کی ہے۔ علامہ علی قاری کے نزدیک اظہر یہ ہے کہ الثاني المشهور جیسے متن مجرد میں مبتدا وخبر ہیں، اسی طرح یہاں بھی ہو اور وهو أول ... الخ جملۂ معترضہ ہو اور ماله طرق... الخ أوّل سے بدل ہو اور مبتدا وخبر کے درمیان وهو کا اضافہ طول فصل کی وجہ سے ہو۔ راقم کہتا ہے کہ ایک ترکیب اور ہو سکتی ہے وہ یہ کہ ماله طرق ... الخ بجائے أوّل کے الثاني سے بدل ہو اور بقیہ ترکیب وہ ہو جو علامہ علی قاری نے ذکر کی ہے۔ یہ ترکیب کتاب کے متن اور شرح ہونے کے اعتبار سے اچھی معلوم ہوتی ہے۔

"المستفيض يكون في ابتدائه وانتهائه سواء" اس عبارت کی جو شرح تحریر کی گئی ہے وہ قاضی محمد اکرم سندھی اور علامہ ابوالحسن صغیر سندھی نے ذکر کی ہے، جب کہ جو شرح بادیٔ النظر میں مفہوم ہوتی ہے وہ یہ ہے: مستفیض وہ خبر ہے جس میں ابتداء سے لے کر انتہا تک ہر طبقے میں روات برابر ہوں، کسی طبقے میں کم وبیش نہ ہو، مثلاً اگر طبقۂ اولیٰ میں تین ہیں تو طبقہ

آخرہ تک تین ہی تین رہیں، اس سے زیادہ ہو نہ کم۔ اس کے بعد جاننا چاہیے کہ ہم نے جو تفسیر اختیار کی ہے وہ دقیق اور درست معلوم ہوتی ہے بمقابلۂ بادی النظر کی تفسیر کے؛ کیوں کہ مصنف نے ص: ۱۴۰ر پر خبر عزیز کے حوالے سے ابن حبان کے دعویٰ کا تجزیہ کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ اگر ان کی مراد یہ ہو کہ دو کی روایت دو کے واسطے سے ابتدا سے لے کر انتہا تک نہیں پائی جاتی ہے تو یہ مسلم ہے، اس پر راقم کہتا ہے کہ دو کی روایت ابتدا سے لے کر انتہا تک نہ پایا جانا جس طرح مسلم ہے، اسی طرح یہ بھی مسلم ہونا چاہیے کہ تین کی روایت تین کے واسطے سے یا چار کی روایت چار کے واسطے سے یا پانچ کی روایت پانچ کے واسطے سے ابتدا سے لے کر انتہا تک نہیں پائی جا سکتی ہے؛ لہٰذا بادیٔ النظر کی تفسیر کے مطابق مستفیض کی صورت ناممکن ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(**والثالثُ: العزيزُ**) وهو أن لايرويَهُ أَقَلُّ من اثنين عن اثنينِ. وسُمِّيَ بذلكَ إما لِقِلَّةِ وُجُودِهِ، وإمَّا لكونِهِ عَزَّ أي قَوِيَ لمجيئِهِ من طريقٍ آخَرَ، (**وليسَ شرطاً للصحيحِ خلافاً لمن زَعمَه**) وهو أبوعلي الجُبَّائِيُّ من الْمُعْتَزِلَةِ، وإليه يُومِيءُ كلامُ الحاكمِ أبي عَبْداللّٰهِ في "علوم الْحديثِ"، حيثُ قال: "الصحيحُ هوالذي يرويهِ الصحابِيُّ الزائِلُ عنه اسمُ الجَهالَةِ، بأن يكونَ له راويَان، ثم يَتَداوَلُه أهلُ الْحديثِ إلى وقتِناهذا، كالشهادةِ على الشَّهادةِ". وصَرَّحَ القاضيُ أبوبكرِبن العَرَبِيُّ في شرحِ البخاريِّ بأن ذلك "شرطُ الْبُخارِيِّ"، وأجابَ عمّا أُورِدَ عليه من ذلك بجوابٍ فيه نظر؛ لأنه قال: فإن قيل: حديثُ "الأعمال بالنيات" فردٌ لم يروِهِ عن عُمَرَ إلا علقمةُ؟ قال: قلنا: قد خَطَبَ به عمرُ على المِنبَرِ بحضرةِ الصحابةِ، فلولا أنَّهم يَعْرِفُونَهُ لأنْكَرُوهُ.- كذا قال- وتُعُقِّبَ بأنه لايلزمُ من كونِهِم سَكَتُوا عنه أن يكونُوا سَمِعوه من غيرِهِ، وبأنَّ هذا لوسُلِّمَ في تفرُّدِ

عمرؓ عنه، مُنِعَ في تَفَرُّدِ علقمةَ عنه، ثم تفردِ محمدِ بْنِ إبراهيمَ به عن علقمةَ، ثم تفرُّدِ يَحيىٰ بْنِ سعيدٍ به عن محمدٍ، على ماهو الصحيحُ المعروفُ عند المحدثين، وقدوَرَدَتْ لهم مُتَابَعاتٌ لايُعْتَبرُبها. وكذا الانُسَلِّمُ جوابَهُ في غيرِحديثِ عمرؓ.قال ابنُ رُشَيْدٍ: ولقد كانَ يَكْفِيُ القاضِيَ في بطلانِ ما ادَّعىٰ-أنه "شرطُ البخاري"- أوّلُ حديثٍ مذكورٌفيه.

ترجمہ: تیسری قسم عزیز ہے۔ وہ ایسی خبر ہے جس کو دو سے کم نہ روایت کریں دو کے واسطے سے۔ اس قسم کا نام عزیز رکھا گیا یا تو اس کے کمیاب ہونے کی وجہ سے، یا اس کے قوی ہونے کی وجہ سے؛ کیوں کہ وہ دوسرے طریق سے آتی ہے۔ عزیز ہونا صحیح کے لیے شرط نہیں ہے، یہ بات ان لوگوں کے خلاف ہے جن کا گمان شرط ہونے کا ہے اور ایسے شخص معتزلہ میں سے ابوعلی جُبائی ہیں اور اسی طرف امام حاکم ابوعبداللہ کا کلام "علوم حدیث" میں مشیر ہے، چناں چہ انھوں نے کہا ہے: الصحيح هو الذي يرويه ..".

قاضی ابوبکر ابن العربی نے شرح بخاری میں تصریح کی ہے کہ عزیز ہونا امام بخاری کی (بخاری شریف میں) شرط ہے۔ اس شرط کی صراحت کی بنیاد پر ابن العربی پر جو اعتراض وارد ہوا، اس کا انھوں نے ایسا جواب دیا جس میں نظر ہے؛ کیوں کہ ابن العربی نے کہا: اگر یہ کہا جائے کہ حدیث: "الأعمال بالنيات" فرد ہے (طبقہ صحابہ وتابعین میں) حضرت عمرؓ سے علقمہؒ کے علاوہ کسی نے روایت نہیں کیا ہے (اسی طرح حضرت عمر کے علاوہ کسی نے آپ ﷺ سے روایت نہیں کیا ہے) تو ہم جواب دیں گے کہ اس حدیث کو حضرت عمرؓ نے دورانِ خطبہ منبر پر بیان کیا ہے، تو اگر صحابہ کرام اس کو نہ جانتے، تو اس پر نکیر کرتے۔ کذا قال۔

اس جواب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کے سکوت اختیار کرنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ انھوں نے اس کو کسی اور سے سنا ہو، نیز اگر اس جواب کو حضرت عمر کے تفرد کے سلسلے میں مان لیا جائے، تو لیکن علقمہ کے حضرت عمرؓ سے تفرد میں، پھر محمد بن ابراہیم کے علقمہ سے تفرد میں اور یحیٰ بن سعید کے محمد سے تفرد۔ جیسا کہ محدثین کے یہاں یہ مشہور ومعروف

ہے- میں اس جواب کو نہیں مانا جاسکتا ہے۔ان حضرات کے کچھ متابعات بھی وارد ہوئی ہیں، جو کہ غیر معتبر ہیں۔اسی طرح ابن العربی کا جواب حضرت عمرؓ کے علاوہ دوسرے صحابہ کرام کی حدیث کے سلسلے میں نہیں تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ابن رُشید کا قول ہے کہ قاضی ابن العربی کو ان کے اس دعویٰ کے غلط ہونے میں کہ عزیز ہونا امام بخاری کی شرط ہے، پہلی ہی حدیث جو اس میں مذکور ہے کافی ہے۔

خبر عزیز کی تعریف

مصنف کہتے ہیں کہ تیسری قسم یعنی ایسی خبر جس کو کم از کم دو راوی روایت کریں، اس سے کم کسی طبقہ میں نہ ہو، اس کو خبر عزیز کہا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مصنف کے نزدیک خبر عزیز میں دو قید ملحوظ ہے: ایک وجودی، یعنی اس کو دو آدمی روایت کریں، دوسری عدمی یعنی دو سے کم روایت کرنے والے کسی طبقے میں نہ ہوں۔ دوسرے الفاظ میں خبر عزیز وہ ہے جس کے راوی دو ہوں؛ خواہ ہر طبقے میں دو ہی دو ہوں، یا کسی طبقے میں زائد بھی ہو گئے ہوں؛ مگر کسی طبقے میں دو سے کم نہ ہوئے ہوں۔ اس تعریف کے اعتبار سے عزیز اور مشہور میں تباین کی نسبت ہے؛ اس لیے کہ عزیز دو کی روایت کے ساتھ خاص ہے اور مشہور تین کی روایت کے خاص ہے۔

خبر عزیز کی دوسری تعریف

حافظ ابن مندہ نے فرمایا کہ عزیز وہ خبر ہے جس کو دو یا تین روات نقل کریں۔ اس تعریف کے لحاظ سے عزیز اور مشہور میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے؛ کیوں کہ اگر روات دو ہوں، تو خبر صرف عزیز ہے اور اگر تین سے زیادہ ہوں، تو وہ خبر صرف مشہور ہے اور اگر روات تین ہوں، تو وہ خبر عزیز اور مشہور؛ دونوں ہیں، اسی تعریف کو حافظ ابن صلاح اور علامہ نوویؒ نے اختیار کیا ہے۔

خبر عزیز کی وجہ تسمیہ

(۱) اگر عزیز عز الشیئ یعزّ عِزًا وعزازۃ (باب ضرب) سے ماخوذ ہے، تو اس کا معنی

ہے کمیاب، اس معنی کے اعتبار سے اس کو عزیز اس لیے کہتے ہیں کہ وہ دوسری احادیث کے مقابلے میں کمیاب اور قلیل الوجود ہے۔ (۲) اور اگر یہ عَزَّ الشيئُ يَعَزّ عَزّا وعَزازة (باب فتح وسمع) سے ماخوذ ہے، تو اس کا معنی ہے قوی و مضبوط، اس لحاظ سے اس کا نام عزیز رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ دوسری سند سے آنے کی وجہ سے وہ قوی و مضبوط ہو جاتی ہے۔

کیا عزیز ہونا صحیح کے لیے شرط ہے؟

حدیث کے صحیح ہونے کے لیے عزیز ہونا کیا شرط ہے؟ اگر حدیث ایک ہی سند سے آئے جس کو اصطلاح میں غریب کہا جاتا ہے، کیا وہ صحیح نہیں ہوسکتی؟ اس سلسلے میں دو مذاہب ہیں: (۱) جمہور علماء کے نزدیک عزیز ہونا شرط نہیں ہے، اگر کوئی حدیث ایک سند سے مروی ہو وہ بھی صحیح ہوسکتی ہے، شرط یہ ہے کہ صحت کی جملہ شرائط جس کا بیان آرہا ہے، اس میں موجود ہوں، حافظ ابن حجر نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے۔ (۲) ابو علی جبّائی معتزلی اور ابراہیم ابن علیہ کے نزدیک عزیز ہونا شرط ہے۔ فریقین کے دلائل اور خصم کے جواب کے لیے دیکھئے۔ (تدريب الراوي ١/٥٢)

امام حاکم کی رائے کی تحقیق

مسئلہ مذکورہ سے متعلق امام حاکم کی رائے کیا ہے؟ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ "معرفة علوم الحديث" میں امام حاکم نے صحیح کی جو تعریف کی ہے، اس سے اس طرف اشارہ ملتا ہے کہ وہ ابو علی جبائی کے ہم خیال ہیں۔ ان کی عبارت ملاحظہ ہو:

الصحيح: هو الذي يرويه الصحابي الزائل عنه اسم الجهالة، بأن يكون له راويان، ثم يتداوله أهل الحديث إلى وقتنا، كالشهادة على الشهادة. (معرفة علوم الحديث ص ٦٢، مطبوعه دار الكتب العلمية. بيروت)

اس عبارت میں "الزائل عنه اسم الجهالة" صحابی کی صفت ہے، یعنی ایسا صحابی ہو جس میں جہالت کا نام ونشان نہ ہو؛ بلکہ مشہور بالروایہ ہو، جیسے: ابو ہریرہؓ، عبداللہ بن مسعودؓ اور

حضرت انسؓ وغیرہم اور ''بأن یکون'' میں با ''مع'' کے معنی میں ہے اور ''له'' کی ضمیر مجرور صحیح کی طرف راجع ہو۔ اب عبارت کا حاصل یہ ہوگا کہ صحیح وہ حدیث ہے جس کو ایسا صحابی روایت کرے جو کہ روایت میں معروف ومشہور ہو، پھر اس سے دو شخص روایت کریں اور یہ سلسلہ آخر تک چلتا رہے، یعنی ہر راوی سے روایت کرنے والے تمام طبقے میں دو دو ہوں، جیسا کہ شہادت علی الشہادت میں ہر دو شاہد اصل کی شہادت پر دو دو شاہد فرع کی شہادت ضروری ہے، یعنی اگر کسی واقعے کے دو گواہ ہوں اور وہ کسی وجہ سے عدالت میں حاضر نہ ہو سکتے ہوں، تو دونوں میں سے ہر ایک اپنی اپنی جگہ دو دو گواہوں کو شہادت کے لیے عدالت میں بھیجیں گے۔ اس تشریح سے معلوم ہوا کہ امام حاکم کے نزدیک حدیث کے صحیح ہونے کے لیے ہر طبقے میں دو راوی کا ہونا ضروری ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام حاکم اس مسئلے میں جمہور علماء ہی کے ساتھ ہیں اور ان کی عبارت کا جو مفہوم اوپر ذکر کیا گیا ہے وہ مرجوح؛ بلکہ نادرست ہے اس لیے کہ ''له'' میں ضمیر مجرور کا مرجع صحابی ہے اور ''بأن یکون له راویان'' "الزائل عنه اسم الجهالة" کی تفسیر وتوضیح ہے اور باء ''الزائل'' سے متعلق ہے۔ اب حاصل عبارت یہ ہے کہ صحیح وہ حدیث ہے جس کو ایسا صحابی روایت کرے جس میں جہالت کا نام ونشان نہ ہو، جس کی صورت یہ ہے کہ اس کے دو راوی ہوں؛ ہر چند کہ اس حدیث کو اس صحابی سے ایک ہی روایت کرے، پھر اسی طور پر وہ روایت ہم تک پہنچے، یعنی ہر طبقے میں اس حدیث کو ایسا راوی روایت کر رہا ہو جو روایت میں مشہور ومعروف ہو، مجہول نہ ہو، جس کی صورت وہی ہے کہ اس کے دو راوی ہوں؛ اگر چہ اس حدیث کو اس سے ایک ہی روایت کرے اور مجہول نہ ہونے کی یہ صورت جو بیان کی گئی ہے کہ اس راوی کے دو راوی ہوں یہ شرط اس کے تزکیہ اور توثیق کے لیے لگائی گئی ہے، جیسا کہ شہادت علی الشہادت میں ہر شاہد اصل کے لیے دو شاہد کی شرط اس کے تزکیہ وتوثیق ہی کے لیے ہے۔ اس تفصیل سے یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہوگئی کہ امام حاکم کے نزدیک حدیث کے صحیح ہونے کے لیے عزیز ہونا شرط نہیں ہے۔

راقم عرض کرتا ہے کہ احتمال ثانی ہی راجح ہے اور خود مصنفؒ کے کلام سے بھی یہی مفہوم

ہوتا ہے؛ اس لیے کہ انھوں نے ''يؤمي'' کا لفظ استعمال کیا ہے، جس کا معنی ہے ''اشارۂ خفیہ'' گویا واضح اور جلی اشارہ احتمال ثانی ہی کی طرف ہے۔ یہ دو احتمال امام حاکم کی مذکورہ کتاب میں ہیں، ورنہ تو ان کی دوسری کتاب ''المدخل إلى الإكليل'' میں احتمال ثانی کی تصریح ہے؛ بلکہ (معرفة علوم الحديث ص ٩٤) پر حدیث غریب کی تعریف کرنے کے بعد اس کی صحیح اور غیر صحیح کی طرف تقسیم کی ہے، جس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حدیث غریب بھی ان کے نزدیک صحیح ہو سکتی ہے، عزیز ہونا شرط نہیں ہے۔

اور ڈاکٹر نور الدین عتر نے ''نزهة النظر'' کی تعلیق میں لکھا ہے: اس عبارت سے مراد یہ ہے کہ صحابی کے دو راوی ہوں؛ تا کہ اس سے جہالت دور ہو جائے۔ یہ مراد نہیں ہے کہ حدیث کے دو راوی ہوں؛ کیوں کہ یہ نصوص کے خلاف ہے؛ لہٰذا حافظ ابن حجر کا عبارت مذکورہ کو یہاں ذکر کرنا مناسب نہیں ہے۔ (تعليق نزهة النظر ص ٤٥، رقم ١)

تنبیہ: شہادت علی الشہادت کی تمثیل امام شافعیؒ کے مسلک پر درست ہے۔ احناف کے مسلک پر درست نہیں ہے۔

کیا عزیز ہونا بخاری ومسلم کی شرط ہے؟

کیا امام بخاری ومسلم نے یہ شرط لگائی ہے کہ اپنی صحیحین میں ان ہی حدیثوں کو ذکر کریں گے جو کہ عزیز ہوں، حدیث غریب کو نہیں ذکر کریں گے؟ (١) جمہور کی رائے یہ ہے کہ یہ شرط نہیں ہے؛ کیوں کہ صحیحین کی بہت ساری حدیثیں غریب ہیں، خصوصاً صحیح بخاری کی پہلی اور آخری حدیث غریب ہے۔ (٢) جمہور کے برخلاف قاضی ابن العربی مالکی نے صراحت کی ہے کہ عزیز ہونا بخاری ومسلم کی شرط ہے۔ چناں چہ انھوں نے ''شرح بخاری'' میں تحریر کیا ہے: ''وإنما بنى البخاري كتابه على حديث يرويه أكثر من واحد'' (امام بخاریؒ نے اپنی کتاب کی بنیاد ایسی حدیث پر رکھی ہے جس کو ایک سے زیادہ روات نقل کریں) اس سے بھی زیادہ صریح عبارت ''شرح موطأ'' میں تحریر کی ہے: ''كان مذهب الشيخين أن الحديث لايثبت حتى يرويه اثنان'' (شیخین کا مسلک یہ ہے کہ حدیث اسی وقت ثابت ہوگی جب

کہ اس کو دو آدمی روایت کریں)(تدريب الراوي ١/ ٥١- إمعان النظر ص ٢٨)

ابن العربی پر اشکال اور اس کا جواب

حسب تصریح ابن العربی جب ان پر یہ اشکال کیا گیا کہ آپ کا دعویٰ صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ بخاری شریف کی پہلی ہی حدیث غریب ہے، عزیز نہیں ہے؛ کیوں کہ آپ ﷺ سے صرف حضرت عمرؓ اور ان سے صرف حضرت علقمہ نے روایت کیا ہے۔ اس سوال کا قاضی ابن العربی نے ایسا جواب دیا جو کہ محل نظر ہے۔ جواب کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس حدیث کو دورانِ خطبہ منبر پر بہت سے صحابہ وتابعین کے مجمع میں بیان فرمایا ہے، اگر سامعین اس حدیث کو نہ جانتے، تو وہ حضرت عمرؓ پر نکیر کرتے؛ لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا، معلوم ہوا کہ ان کو یہ حدیث معلوم تھی؛ لہٰذا حضرت عمرؓ متفرد نہیں ہوئے اور حضرت علقمہ بھی متفرد نہ ہوئے کہ ان کے ساتھ سامعین بہت تھے۔

ابن العربی کے جواب کا ابطال

قاضی ابن العربی نے مذکورہ اشکال کا جو جواب دیا ہے وہ نا قابلِ تسلیم ہے؛ کیوں کہ سامعین کے سکوت اختیار کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ انھوں نے اس حدیث کو حضرت عمرؓ کے علاوہ کسی اور سے سنا ہو اور حضرت عمرؓ متفرد نہ ہوں؛ بلکہ ممکن ہے کہ انکار نہ کرنا اس لیے ہو کہ حضرت عمرؓ ان کے نزدیک معتبر اور ثقہ تھے؛ لہٰذا یہ جواب حضرت عمرؓ کے تفرد کو ختم نہیں کر سکتا اور اگر بالفرض مان لیا جائے کہ حضرت عمرؓ کے تفرد کو ختم کر دیتا ہے، تو لیکن یہ ہرگز نہیں تسلیم کیا جا سکتا کہ حضرت علقمہ کے تفرد کو ختم کر سکتا ہے؛ کیوں کہ عزیز میں شرط دو شخص کا روایت کرنا ہے نہ کہ محض سننا، ورنہ تو اگر راوی "حدثنا و أخبرنا" کہے، تو وہ حدیث مشہور ہو جائے یا عزیز ہو جائے، غریب نہ رہے؛ کیوں کہ صیغہ مذکورہ ایک سے زیادہ کے لیے بولا جاتا ہے اور یہاں حضرت عمرؓ سے صرف حضرت علقمہ نے روایت کیا ہے۔

اور ہاں تفرد کا معاملہ صرف حضرت عمر وعلقمہ تک محدود نہیں ہے؛ بلکہ حضرت علقمہ سے بھی

صرف محمد بن ابراہیم نے روایت کی ہے اور ان سے بھی صرف یحییٰ بن سعید نے روایت کی ہے، جیسا کہ محدثین کے یہاں ان حضرات کا تفرد معروف ومشہور ہے، خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث چار طبقات تک فرد وغریب ہے اور قاضی ابن العربی کا جواب ان حضرات کے تفردات کو ختم نہیں کرسکتا۔

یہاں قاضی ابن العربی یہ کہہ سکتے ہیں کہ مذکورہ حضرات متفرد نہیں ہیں؛ کیوں کہ کتب احادیث میں ان حضرات کے بہت سے متابع موجود ہیں، جو کہ ان کے ساتھ روایت میں شریک ہیں۔ اس کا جواب حافظ ابن حجر نے اپنے قول: ''لا یعتبر بھا'' سے دیا ہے کہ چوں کہ وہ متابعات انتہائی کمزور ہیں، اس لیے وہ ناقابلِ اعتبار ہیں؛ لہٰذا ان کا تفرد ختم نہیں ہوسکتا، چناں چہ امام حاکم نے فرمایا کہ یہ حدیث آپ ﷺ سے صرف حضرت عمرؓ، ان سے صرف حضرت علقمہ، ان سے صرف محمد بن ابراہیم اور ان سے صرف یحییٰ بن سعید کی روایت سے صحیح طور پر ثابت ہے۔ (ظفر الأماني ص ٦٨)

خلاصۂ بحث

خلاصہ یہ ہے کہ قاضی ابن العربی نے بخاری ومسلم کے متعلق جو دعویٰ کیا ہے کہ عزیز ہونا ان کے یہاں شرط ہے، یہ درست نہیں ہے اور حضرت عمرؓ کی حدیث "إنما الأعمال بالنيات" کے تفرد کا جو جواب دیا ہے، وہ قابلِ تسلیم نہیں ہے، اسی طرح حضرت عمرؓ کے علاوہ دوسرے صحابہ کی جو حدیثیں صحیحین میں غریب ہیں، ان کے تعلق سے بھی قاضی ابن العربی کا جواب ناقابلِ قبول ہے، مثلاً بخاری شریف کی آخری حدیث کو لے لیجیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف حضرت ابو ہریرہؓ، ان سے صرف حضرت ابو زرعہ، ان سے صرف عمارۃ بن القعقاع اور ان سے صرف محمد بن فضیل نے روایت کیا ہے اور محمد بن فضیل سے وہ حدیث منتشر ہوگئی ہے۔ یہ حدیث قاضی ابن العربی کے دعویٰ کو غلط ثابت کرنے کے لیے کافی ہے اور اسی طرح ابن رُشید نے کہا کہ ابن العربی کے دعویٰ کو غلط ثابت کرنے کے لیے بخاری شریف کی پہلی حدیث کافی ہے۔

وَادَّعیٰ ابن حِبّانَ نقیضَ دعواه، فقال: إن روايةَ اثْنين عن اثنين إلى أن يَنتهيَ، لاتوجدُ أصلاً. قلتُ:إن أراد اَنّ رواية اثنين فقط، عن اثنين فقط لاتوجَدُأصلا، فَيُمْكِنُ أن يُسلَّمَ، وأما صورةُ الْعزيزِ التي حَرَّرْناها فموجودةٌ، بأن لايَرْوِيَه أقلُّ من اثنين عن أقلَّ من اثنين. ومثالُهُ: ماروا ه الشيخانِ مِن حديثِ أنسٍؓ، والبخاريُّ من حديثِ أبي هريرةَ رضي الله عنه، أن رسولَ اللهﷺ قال: "لايؤمن أحدُكم حتى أكونَ أحبَّ إليه من والدِهِ وولدِهِ... الحديثَ" ورواه عن أنسٍ رضي الله تعالى عنه، قتادةُ وعبدُالعزيزبْنُ صُهَيْبٍ، ورواه عن قتَادَةَ شُعبَةُ،وسعيدٌ،ورواه عن عبدِالْعزيزِ إسماعيلُ ابن عُلَيَّةَ، وعبدُالْوارِثِ، ورواه عن كُلٍّ جماعةٌ.

ترجمہ: ابن حبان نے قاضی ابن العربی کے برخلاف دعویٰ کیا ہے، چناں چہ انھوں نے کہا کہ دو سے دودو آدمی کا روایت کرنا آخر تک ہرگز نہیں پایا جاسکتا۔ میں کہتا ہوں کہ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ صرف دو سے فقط دودو کا روایت کرنا نہیں پایا جاتا ہے،تو اس کو تسلیم کرنا ممکن ہے؛لیکن عزیز کی وہ صورت جو ہم نے تحریر کی ہے، وہ تو پائی جاتی ہے،اس طرح کہ دو سے کم روایت نہ کریں کم سے کم دو کے واسطے سے۔اس کی مثال حضرت انسؓ کی وہ حدیث ہے جس کو بخاری ومسلم نے روایت کیا ہے اور حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ حدیث ہے جس کو صرف بخاری نے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:''لايؤمن أحدكم حتى أكون أحبّ إليه من والده وولده والناس أجمعين" (کوئی اس وقت تک مومن نہیں ہوسکتا جب تک کہ میں اس کے نزدیک اس کے والدین، اولاد اور تمام لوگوں سے زیادہ محبوب نہ ہوجاؤں)اس حدیث کو حضرت انسؓ سے قتادہ اور عبدالعزیز بن صہیب نے روایت کیا ہے۔ قتادہ سے شعبہ اور سعید نے روایت کیا ہے،عبدالعزیز سے اسماعیل بن علیہ اور عبدالوارث نے روایت کیا ہے اور پھر ہر ایک سے ایک جماعت نے روایت کیا ہے۔

ابن حبان کا دعویٰ اور حافظ ابن حجر کا تجزیہ

ایک طرف تو قاضی ابن العربی کا دعویٰ تھا کہ امام بخاری نے یہ شرط لگائی ہے کہ اپنی "صحیح" میں صرف انھیں روایات کو ذکر کریں گے جو کہ عزیز ہوں، غریب کو ذکر نہیں کریں گے۔ ان کے برخلاف ابن حبان نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ از ابتداء تا انتہا روایت اثنین عن اثنین پائی ہی نہیں جاتی، گویا کہ ان کے نزدیک حدیث عزیز ذخیرۂ احادیث میں پائی ہی نہیں جاتی۔ ان کی عبارت ملاحظہ ہو: ليس يوجد عن النبي صلى الله عليه وسلم خبر من رواية عدلين روى أحدهما عن عدلين، وكل واحد منهما عن عدلين، حتى ينتهي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. (الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان مع التعليقات الحسان ۱۱۸/۱)

مصنفؒ نے ان کی اس بات کا اس طرح تجزیہ فرمایا کہ درحقیقت عزیز کے پائے جانے کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ ہر طبقے میں دو ہی دو روات ہوں، کسی بھی طبقے میں کم وبیش نہ ہوں۔ دوسری یہ کہ کم سے کم ہر طبقے میں روات ہوں، کسی طبقے میں دو سے کم نہ ہوں، بڑھ جائے تو کوئی حرج نہیں۔ اب اگر عزیز کی نفی سے ان کی مراد پہلی صورت ہے، تو ان کا دعویٰ ایک درجے میں قابل تسلیم ہے؛ کیوں کہ اس قسم کی حدیث ذخیرہ احادیث میں بمشکل ہی پائی جاسکتی ہے اور اگر ان کی مراد دوسری صورت ہے، تو ان کا دعویٰ ہرگز قابل تسلیم نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس نوع کی احادیث بکثرت پائی جاتی ہیں، مثلاً درج ذیل حدیث۔

خبر عزیز کی مثال

لايؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين.

(صحيح البخاري ۷/۱ وصحيح مسلم ۴۹/۱)

اس حدیث کو امام بخاری نے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت انسؓ؛ دونوں سے روایت کیا ہے اور امام مسلم نے صرف حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے، یہ حدیث عزیز کی دوسری صورت

کے مطابق عزیز ہے؛ کیوں کہ حضرت انسؓ سے دو شخص نے روایت کیا ہے: ایک حضرت قتادہ بن دعامۃ اور دوسرے عبدالعزیز بن صہیبؒ نے، پھر قتادہ سے بھی دو آدمی نے روایت کیا ہے: ایک حضرت شعبہ نے اور دوسرے حضرت سعید نے اور عبدالعزیز سے بھی دو روات نے نقل کیا ہے: ایک اسماعیل ابن علیہ نے اور دوسرے عبدالوارث نے۔ پھر ان چاروں سے دو سے زیادہ لوگوں نے روایت کیا۔ غور کرنے سے معلوم ہو جائے گا کہ آغاز کے چند طبقات میں دو راوی ہیں اور آخر کے طبقات میں دو سے زیادہ ہیں؛ لیکن کسی بھی طبقے میں دو سے کم نہیں ہے؛ لہٰذا یہ حدیث عزیز ہے۔

(والرابعُ: الغريب) وهوما يَتَفرَّدُ بروايته شَخْصٌ واحدٌ في أيِّ موضَع وقع التفردُبه من السندِ، على ماسيُقَسَّمُ إليه ، الْغريبُ المطلقُ والغريبُ النِّسْبِيُّ **(وكُلُّهَا)** أي الْأقسامِ الأربعةِ المذكورةِ، **(سوَى الأوّلِ)** وهو المتواترُ **(آحادُ)** ويقالُ لكلِّ واحدٍ منها: خبرُ واحدٍ، وخبرُ الواحدِ في اللغة: ما يرويه شخصٌ واحدٌ. وفي الاصطلاحِ: مالم يَجْمَعْ شروطَ التَّواترِ.

ترجمہ: چوتھی قسم غریب ہے، غریب: وہ خبر ہے جس کو روایت کرنے میں کوئی راوی سند کے کسی بھی طبقے میں منفرد ہو، جیسا کہ اس کی طرف تقسیم کی جائے گی اور (وہ) غریب مطلق اور غریب نسبی ہے۔ مذکورہ چاروں اقسام "اخبار آحاد" ہیں، پہلی قسم کو چھوڑ کر جو کہ "متواتر" ہے اور ان میں سے ہر ایک کو "خبر واحد" کہا جاتا ہے۔ خبر واحد لغت میں اس خبر کو کہتے ہیں جس کو ایک شخص روایت کرے اور اصطلاح میں اس خبر کو کہتے ہیں جو کہ تواتر کی شرائط کو جامع نہ ہو۔

خبر غریب کی تعریف

غریب وہ خبر ہے جس کو ایک شخص روایت کرے؛ خواہ ہر طبقے میں ایک ہی ایک ہو یا کسی طبقہ میں زیادہ بھی ہو گئے ہوں۔

غریب کے اقسام

غریب کی مختلف حیثیتوں سے متعدد اقسام ہیں: محل تفرد کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: (۱) غریب مطلق (۲) غریب نسبی۔ ان دونوں کا بیان آگے آرہا ہے۔ صحت اور عدم صحت کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: (۱) غریب صحیح (۲) غریب غیر صحیح۔ اکثر غرائب دوسری ہی قسم سے تعلق رکھتی ہیں۔ سند اور متن کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں: (۱) غریب السند والمتن: وہ حدیث ہے جس کے متن کو روایت کرنے میں کوئی منفرد ہو۔ (۲) غریب السند دون المتن: وہ حدیث ہے جس کا متن صحابہ کی ایک جماعت سے معروف ہو اور ان میں سے کسی صحابی سے روایت کرنے میں کوئی راوی منفرد ہو جائے۔ امام ترمذی جہاں کہیں "غریب من هذا الوجه" کہتے ہیں وہاں یہی صورت مراد ہوتی ہے۔ (۳) غریب مشہور: وہ حدیث ہے جس کے شروع کے طبقات میں رواۃ منفرد ہوں اور آخر میں بہت سے لوگ روایت کرنے لگیں، جیسے حدیث "إنما الأعمال بالنیات" کے اندر شروع کے چند طبقات میں رواۃ منفرد ہیں اور پھر یحییٰ بن سعید سے بہت سے حضرات نے روایت کیا ہے؛ لہٰذا یہ حدیث طرف اوّل کے اعتبار سے غریب اور طرف ثانی کے اعتبار سے مشہور ہے۔ اس قسم کو غریب المتن دون السند بھی کہتے ہیں؛ لیکن غریب السند نہ ہونا طرف ثانی کے اعتبار سے ہے، علی الاطلاق نہیں ہے۔ (مقدمة ابن الصلاح ص ۱۶۳۔ قواعد في علوم الحدیث ص ۳۳)

خبر واحد کی تعریف

ماقبل میں حدیث کی چار قسمیں بیان کی گئیں: متواتر، مشہور، عزیز اور غریب۔ ان میں سے متواتر کو چھوڑ کر بقیہ تینوں قسموں کو "خبر آحاد" کہا جاتا ہے اور تینوں کو الگ الگ "خبر واحد" کہا جاتا ہے۔ خبر واحد لغت میں: وہ خبر ہے جس کو تنہا ایک شخص بیان کرے اور اصطلاح میں: اس خبر کو کہتے ہیں جو تواتر کی جملہ شرطوں کو جامع نہ ہو۔

فوائد: "علی ماسُیُقسَم إلیه..." یہ "منقسما" سے متعلق ہو کر حال ہے۔ "إلیه" کی

ضمیر مجرور اسم موصول کی طرف راجع ہے اور "الغریب المطلق والغریب النسبي" "هو" مبتدائے محذوف کی خبر ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ضمیر مجرور سے بدل ہو۔ حرف جر کے اعادہ کے بغیر۔ جیسا کہ کوفیین کا مسلک ہے۔

"احاد" یہ أحد کی جمع ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ "واحد" کی جمع ہو، جیسے: شاهد کی جمع أشهاد. بہرحال "احاد" سے پہلے "خبر" مضاف محذوف ہے؛ اس لیے کہ مشہور، عزیز اور غریب آحاد نہیں ہیں؛ بلکہ آحاد کی خبریں ہیں اور اس لیے بھی کہ ہر ایک کو الگ الگ خبر واحد کہا جاتا ہے صرف واحد نہیں کہا جاتا ہے۔

(**وفيها**) أي في الآحادِ (**المَقبولُ**) وهو مايَجِبُ العملُ به عند الجُمهورِ، (**و**) فيها (**المردودُ**) وهوالذي لم يَرْجَحْ صدقُ المُخبِرِبه (**لتوقُّفِ الاستدلال بها على البَحْثِ عن أحوال رُوَاتِها دونَ الأوّلِ**) وهو المتواترُ. فَكُلُّهُ مقبولٌ، لإفادتِهِ القَطْعَ بصدقِ مُخبِرِهِ بخلافِ غيرِهِ من أخبارِ الآحادِ.

ترجمہ: خبر آحاد ہی میں مقبول ہے اور وہ ایسی خبر ہے جس پر جمہور کے نزدیک عمل واجب ہے (شرط یہ ہے کہ اس کے خلاف کا قرینہ نہ ہو) اور اسی میں مردود ہے اور وہ ایسی خبر ہے جس کے مخبر کا سچا ہونا راجح نہ ہو؛ اس لیے کہ خبر آحاد سے استدلال ان کے روات کے احوال کی تفتیش پر موقوف ہے، نہ کہ پہلی قسم سے استدلال، جو کہ متواتر ہے؛ لہٰذا تمام متواتر مقبول ہے؛ اس لیے کہ اپنے مخبر کے واقعی صدق کا وہ فائدہ دیتی ہے۔ برخلاف اس کے علاوہ خبر آحاد کے۔

خبر آحاد کے اقسام بلحاظ احوال روات

روات کے احوال وصفات (عدالت، ضبط وغیرہ) کے اعتبار سے خبر آحاد کی دو قسمیں ہیں: (۱) مقبول (۲) مردود۔ پہلے جو تین قسمیں بیان کی گئی ہیں: مشہور، عزیز اور غریب، وہ تو حدو تعددِ اسانید کے اعتبار سے ہیں۔

مقبول: وہ خبر واحد ہے جس کے مخبر کا صدق غالب ہو۔ **مردود:** وہ خبر واحد ہے جس کے مخبر کا صدق غالب نہ ہو، اب چاہے کذب غالب ہو یا دونوں برابر ہو۔

خبر مقبول ومردود کے احکام

خبر مقبول کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل واجب ہے بشرطیکہ اس کے خلاف کوئی قرینہ مثلاً ندب، اباحت اور نسخ وغیرہ نہ پایا جائے۔ خبر مردود کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل واجب نہیں ہے۔

تنبیہ: اس مقام پر مصنف نے غایتِ اختصار سے کام لیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ خبر مقبول وخبر مردود؛ دونوں باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں، اس لیے جو ایک کی تعریف ہوگی، اس کے برخلاف دوسرے کی تعریف ہوگی، اسی طرح جو ایک کا حکم ہوگا اس کے برخلاف دوسرے کا حکم ہوگا۔ مصنف نے خبر مقبول کے بعد اس کا حکم بیان کر دیا، جس سے خبر مردود کا بھی حکم معلوم ہوگیا اور خبرِ مردود کے بعد اس کی تعریف بیان کر دی، جس سے خبرِ مقبول کی بھی تعریف معلوم ہوگئی، گویا ایک تیر سے دو شکار۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ ایک کو حکم اور دوسرے کو تعریف قرار دیا جاے۔ یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ مصنف نے دونوں کی دو دو تعریفیں ذکر کی ہیں: مقبول کے بعد اس کی ایک تعریف کی ہے، جس سے مردود کی بھی ایک تعریف معلوم ہوگئی اور مردود کے بعد دوسری تعریف کی ہے، جس سے مقبول کی بھی دوسری تعریف معلوم ہوگئی؛ کیوں کہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں؛ البتہ فرق یہ ہوگا کہ ایک تعریف ''حد'' ہوگی اور دوسری تعریف ''رسم'' ہوگی۔

خبر آحاد کی دو قسمیں کیوں؟

خبر آحاد کی دو قسمیں: مقبول ومردود اس لیے ہیں کہ خبر آحاد سے اس وقت تک استدلال نہیں کیا جا سکتا ہے، جب تک کہ اس کے رواۃ کے احوال کی تحقیق وتفتیش نہ کر لی جائے اور ظاہر سی بات ہے کہ جب رواۃ کے احوال کی تحقیق کی جائے گی، تو تمام ثقہ نہیں نکلیں گے؛ بلکہ بعض خبر واحد کے تمام رواۃ ثقہ ہوں گے؛ لہٰذا ان کی حدیث مقبول ہوگی

اور بعض خبر واحد کے تمام رواۃ یا بعض رواۃ ثقہ نہیں ہوں گے؛ لہٰذا ان کی حدیث مردود ہوگی۔ رہا یہ سوال کہ خبر آحاد سے استدلال رواۃ کے احوال کی تحقیق پر کیوں موقوف ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ اپنے مخبر کے قطعی صدق کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔

متواتر کی دو قسمیں کیوں نہیں؟

متواتر کی مذکورہ دونوں قسمیں اس لیے نہیں ہیں کہ اس سے استدلال رواۃ کے احوال کی تحقیق پر موقوف نہیں ہے؛ بلکہ جو خبر بھی حدِ تواتر کو پہنچ جائے، اس سے استدلال درست ہے؛ لہٰذا تمام متواتر مقبول ہی ہوں گی، کوئی بھی مردود نہیں ہوگی اور یہ سوال کہ متواتر سے استدلال رواۃ کی تحقیق پر کیوں موقوف نہیں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ اپنے مخبر کے صدق کا یقینی طور پر فائدہ دیتی ہے، اس لیے اس کے رواۃ سے بحث ہی نہیں کی جاتی ہے۔

فوائد: ''فیها المقبولُ'' اس عبارت میں دو مطلوب ہیں: ایک یہ کہ خبر واحد کی دو قسمیں ہیں: مقبول و مردود۔ یہ مطلوب تو ظاہر ہے۔ دوسرا مطلوب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں قسموں کی طرف تقسیم متواتر کی نہیں ہوگی، صرف خبر واحد کی ہوگی۔ یہ مطلوب ''فیها'' خبر کو مقدم کرنے سے سمجھ میں آتا ہے۔ پہلے مطلوب کی دلیل اپنے قول: ''لتوقف الاستدلال...'' سے بیان کیا ہے اور دوسرے مطلوب کی دلیل اپنے قول ''دون الأوّل'' سے بیان کیا ہے؛ لہٰذا تقدیر عبارت ہوگی: ''لاینقسم الأوّل لعدم توقف الاستدلال به علی البحث...'' اور ''فکله مقبول'' میں فافصیحیہ ہے، جو شرط محذوف پر دلالت کرتی ہے۔ شرط یہ ہے: ''إذا کان الأمر کذلك...''

''عند الجمهور'' اس قید سے معتزلہ اور روافضہ وغیرہ پر رد مقصود ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ خبر واحد پر مطلقاً عمل واجب نہیں ہے۔ ان حضرات کا یہ قول مردود ہے؛ اس لیے کہ صحابہ وتابعینؒ کا اجماع ہے کہ خبر واحد پر عمل واجب ہے اور اس اجماع کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے مواقع پر بعض صحابہ وتابعین نے خبر واحد سے استدلال کیا ہے اور خود اس پر عمل بھی کیا ہے اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی۔ معلوم ہوا کہ تمام لوگوں کے نزدیک ان کا قول وعمل درست تھا اور

اگر کسی نے اس پر نکیر کیا ہوتا، تو وہ ہم تک منقول ہوتا، حالاں کہ یہ بات ندارد ہے۔

لكن إنما وَجَبَ الْعملُ بالمقبولِ منها؛ لأنها إما أن يُوْجَدَ فيها أصلُ صِفَةِ القَبُوْلِ، وهو ثبوتُ صدقِ الناقلِ، أو أصلُ صِفة الردِّ، وهوثبوتُ كَذِبِ الناقلِ، أولاَ؛ فالأوَّلُ: يُغلِّبُ على الظنِّ صدقَ الْخبرِ؛ لثبوتِ صدقِ ناقِلِه؛ فيؤخذُبه. والثاني: يُغلِّبُ على الظنِّ كذبَ الخبرِ؛ لثبوتِ كذبِ ناقلِه، فيُطْرَحُ. والثالثُ: إن وُجِدَت قرينةٌ تُلْحِقُهُ بأحد الْقِسْمَيْنِ التحقَ به، وإلا فَيُتَوقَّفُ فيه، وإذا تُوُقِّفَ عنِ الْعملِ به، صَارَ كَالْمَرْدودِ، لا لِثُبُوْتِ الرَّدِّ؛ بل لكونِهِ لم تُوْجَدْ فيه صفةٌ توجبُ الْقبُوْلَ. والله أعلَمُ.

ترجمہ: لیکن خبر آحاد میں سے مقبول پر عمل کرنا اس لیے واجب ہے کہ یا تو اس میں صفت قبول کی دلیل پائی جائے گی اور وہ ناقل کے صدق کا ثبوت ہے، یا اس میں صفتِ رد کی دلیل پائی جائے گی اور وہ ناقل کے کذب کا ثبوت ہے، یا دونوں کی دلیل نہیں پائی جائے گی۔ پہلی قسم خبر کے صدق کو ظن پر غالب کرتی ہے؛ اس لیے کہ اس کے ناقل کا صدق ثابت ہے؛ لہٰذا اس پر عمل کیا جائے گا۔ دوسری قسم خبر کے کذب کو ظن پر غالب کرتی ہے؛ اس لیے کہ اس کے ناقل کا کذب ثابت ہے؛ لہٰذا اس کو ایک طرف ڈال دیا جائے گا (عمل نہیں کیا جائے گا) تیسری قسم میں اگر کوئی قرینہ پایا جائے جو اس کو کسی ایک قسم کے ساتھ ملا دے، تو وہ حدیث اسی قسم کے ساتھ مل جائے گی، ورنہ تو اس کے سلسلے میں توقف کیا جائے گا اور جب اس پر عمل سے توقف کیا جائے گا، تو وہ مثل مردود کے ہو جائے گی، صفت رد کے پائے جانے کی وجہ سے نہیں؛ بلکہ اس لیے کہ اس میں کوئی ایسی صفت نہیں پائی جاتی ہے جو قبولیت کو واجب کرے۔

صرف خبر مقبول پر عمل کیوں واجب ہے؟

اس عبارت سے قبل گذشتہ عبارت میں خبر مقبول کا یہ حکم بیان کیا گیا تھا کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ اس پر سوال یہ ہے کہ صرف مقبول پر عمل کرنا کیوں واجب ہے، جب کہ مردود

اصطلاحی کی ایک صورت وہ بھی ہے جس میں صفتِ رد نہیں پائی جاتی ہے، اس پر عمل کیوں واجب نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ چوں کہ وہ صفت جو وجوبِ عمل کا تقاضا کرتی ہے، صرف مقبول اصطلاحی میں پائی جاتی ہے، اس کے علاوہ میں نہیں پائی جاتی ہے اس لیے صرف مقبول پر عمل واجب ہے اس کے علاوہ پر واجب نہیں ہے۔

اور وجوب عمل کا تقاضہ کرنے والی صفت صرف مقبول میں اس لیے پائی جاتی ہے کہ خبر آحاد دو حال سے خالی نہیں: یا تو اس میں صفت قبول کی دلیل یعنی راوی کے سچے ہونے کا ثبوت پایا جائے گا یا نہیں، اگر پہلی صورت ہے، تو غالب گمان یہ ہے کہ وہ خبر سچی ہے؛ کیوں کہ اس کا راوی سچا ہے؛ لہٰذا اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر دوسری صورت ہے، تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں: یا تو اس میں صفت رد کی دلیل یعنی راوی کے جھوٹے ہونے کا ثبوت پایا جائے گا یا نہیں، اگر پہلی صورت ہے، تو غالب گمان یہ ہے کہ وہ خبر جھوٹی ہے؛ کیوں کہ اس کا راوی جھوٹا ہے؛ لہٰذا اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور اگر دوسری صورت ہے، تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں: یا تو اس میں قبول یا رد کا کوئی قرینہ پایا جائے گا یا نہیں، اگر پہلی صورت ہے یعنی کوئی قرینہ پایا جارہا ہو، جو دونوں قسموں میں سے کسی ایک کے ساتھ اس خبر کو لاحق کردے، تو جس قسم کا قرینہ پایا جائے گا اسی قسم کے ساتھ اس خبر کو لاحق کردیا جائے گا، مثلاً اگر کسی خبر واحد کا راوی سیئ الحفظ یا مستور الحال ہو اور اس کا کوئی معتبر متابع یا شاہد مل جائے، تو یہ قبول کا قرینہ ہے، اس قسم کی خبر واحد کو قبول کیا جائے گا، اسی طرح اگر کسی حدیث کا راوی ثقات کی مخالفت کررہا ہو یا کوئی ایسی علت پائی جارہی ہو جو راوی کے وہم پر دلالت کرے، تو یہ رد کا قرینہ ہے، ایسی خبر کو رد کردیا جائے گا اور اگر دوسری صورت ہے یعنی کسی قسم کا قرینہ موجود نہیں ہے، تو اس پر عمل سے توقف کیا جائے گا اور جب عمل سے توقف کیا گیا، تو وہ بھی مثلِ مردود کے ہوگئی؛ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ وہ مردود اس لیے نہیں ہوئی ہے کہ اس میں کوئی صفتِ رد پائی جارہی تھی؛ بلکہ اس لیے کہ اس میں صفتِ قبول نہیں پائی جارہی ہے۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ خبر آحاد کی پانچ صورتیں ہیں (۱) وہ خبر جس میں صفت قبول کی دلیل موجود ہو (۲) وہ خبر جس میں صفت قبول کا قرینہ موجود ہو (۳) وہ خبر جس میں صفت رد

کی دلیل موجود ہو۔ (۴) وہ خبر جس میں صفت رد کا قرینہ موجود ہو (۵) وہ خبر جس میں کوئی دلیل موجود ہو نہ کوئی قرینہ۔ ان پانچ قسموں میں سے صرف پہلی دونوں قسموں جن کو مقبول کہا جاتا ہے کے اندر وجوبِ عمل کا تقاضہ کرنے والی صفت پائی جارہی ہے، اس لیے صرف مقبول پر عمل واجب ہے اور بقیہ تینوں قسموں جن کو مردود کہا جاتا ہے ان کے اندر وجوب عمل کا تقاضہ کرنے والی صفت نہیں پائی جاتی ہے، اس لیے اس پر عمل واجب نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب وعندہ ام الکتاب۔

(وقد يقعُ فيها) أي في أخبارِ الآحادِ المُنقسمةِ إلى مشهورٍ، وعزيزٍ وغريبٍ **(ما يفيدُ العلمَ النظريَّ بالقرائنِ على المُختارِ)** خِلافاً لِمَنْ أبى ذلك. والخِلافُ في التحقيقِ لَفظِيٌّ؛ لأنّ من جَوَّزَ إطلاق العلمِ قَيَّدَهُ بكونِهِ نَظرِيًّا، وهو الحاصِلُ عَنِ الاستدلالِ. ومَنْ أبى الإطلاقَ، خَصَّ لفظَ العِلمِ بالمتواترِ، وما عَداهُ عنده ظَنِّيٌّ؛ لكنه لايَنفِي أنّ ما احتُفَّ بالقرائنِ أرجَحُ ممَّا خَلا عنها.

ترجمہ: وہ اخبار آحاد جو کہ مشہور، عزیز اور غریب کی طرف منقسم ہوتی ہیں، ان میں بسا اوقات ایسی خبر بھی آتی ہے جو بقول مختار قرائن کی وجہ سے علم نظری کا فائدہ دیتی ہے، یہ ان حضرات کے خلاف ہے، جنھوں نے قول مختار کا انکار کیا ہے۔ درحقیقت یہ اختلاف لفظی ہے، اس لیے کہ جنھوں نے (خبر واحد کے مفاد پر) علم کے استعمال کو جائز قرار دیا، انھوں نے اس کو نظری کے ساتھ مقید کیا، جو کہ استدلال سے حاصل ہوتا ہے اور جنھوں نے اس استعمال کا انکار کیا، انھوں نے لفظ علم کو متواتر کے ساتھ خاص کیا ہے اور متواتر کے علاوہ ان کے نزدیک (فی نفسہ) ظنی ہے؛ لیکن انھوں نے اس بات کی نفی نہیں کی ہے کہ جس خبر واحد کے ساتھ قرائن ملے ہوئے ہوں وہ اس خبر واحد سے راجح ہے جو قرائن سے خالی ہے۔

کیا خبر آحاد مفید یقین ہیں؟

اس حوالے سے علماء میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے: (۱) جمہور کی رائے یہ ہے کہ مفید

یقین نہیں ہیں، خواہ ان کے ساتھ قرائن ملے ہوئے ہوں یا نہ ہوں؛ بلکہ وہ مفیدِ ظن ہیں۔ (۲) ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ مفید یقین ہیں، قرائن کے ساتھ بھی اور بغیر قرائن بھی۔ پھر اس جماعت میں دو گروہ ہیں: ایک گروہ کہتا ہے کہ یہ حکم مطرد ہے، یعنی جب بھی خبر واحد پائی جائے گی وہ مفید یقین ہوگی؛ جب کہ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ یہ حکم مطرد نہیں ہے یعنی خبر واحد مفید یقین تو ہے؛ مگر ہر وقت نہیں۔ (۳) محققین جن میں حافظ ابن حجر بھی ہیں ان کی رائے یہ ہے کہ اگر قرائن نہ ملے ہوں، تو مفید ظن ہیں اور اگر قرائن ملے ہوئے ہوں، تو خبر واحد مفید یقین ہے اور یہ یقین نظری ہوگا جو کہ غور و فکر اور استدلال سے حاصل ہوتا ہے، یقین بدیہی نہیں ہوگا۔

(إمعان النظر ص ۳۲۔ شرح الشرح ص ۲۱۵)

ظن کے مختلف طبقات ہیں

جمہور کے نزدیک خبر واحد مفیدِ ظن ہے، تو تمام ظن یکساں نہیں ہیں؛ بلکہ ان میں فرق مراتب ہیں، بعض بعض سے قوی ہے؛ لہٰذا جس خبر واحد کے ساتھ قرینہ ملا ہوا ہو وہ ظن قوی کا فائدہ دے گی اور جس کے ساتھ نہ ملا ہوا ہو وہ خبر واحد مفید ظن ہوگی؛ لیکن یہ ظن پہلی صورت کی طرح قوی نہ ہوگا۔ (القول المبتكر على شرح نخبة الفكر ص ۸٤)

محققین کی دلیل

ان حضرات کے نزدیک خبر واحد کے ساتھ جب قرائن ملے ہوئے ہوں، تو وہ مفید یقین ہے؛ اس لیے کہ مثلاً اگر کوئی معتبر قاضی، اپنی مجلس قضا میں، اپنے معاصرین اہل علم و فضل کی موجودگی میں، بادشاہ وقت کے قاصد کو مخاطب کرتے ہوئے یہ خبر دے کہ زید کو عمرو نے میرے سامنے قتل کیا ہے، بادشاہ کو میری طرف سے خبر پہنچا دو، تو قاضی کی اس خبر سے سامعین کو یقین ہو جائے گا کہ زید کا قاتل عمرو ہی ہے۔ یہاں پر کمزور درجے کا یہ احتمال موجود ہے کہ قاضی اپنی خبر میں جھوٹا ہو؛ لیکن اس احتمال کو اس استدلال سے ختم کیا جا سکتا ہے کہ یہ فلاں شخص کی ایسی مجلس میں، فلاں شخص کی موجودگی میں، فلاں کو مخاطب کر کے دی گئی خبر ہے (صغری) اور ہر وہ خبر جس کی

یہ شان ہو وہ سچی ہوتی ہے (کبریٰ) لہٰذا یہ خبر سچی ہے (نتیجہ)۔ معلوم ہوا کہ مذکورہ قرائن کے ملنے کی وجہ سے یقین ہو گیا کہ زید کا قاتل عمرو ہی ہے۔ (عقدالدرر ص ۱۷)

اور محققین کے نزدیک خبر واحد بغیر قرینہ کے مفید یقین نہیں ہے؛ اس لیے کہ اگر دو شخص متضاد چیزوں کی خبر دے، تو دو معلوم و یقین میں تناقض لازم آئے گا، جو کہ جائز نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ خبر واحد بلا قرینہ مفید یقین نہیں ہوگی۔

جمہور کی دلیل

جمہور یہ کہتے ہیں کہ جس طرح بلا قرینہ خبر واحد کا مفید یقین ہونا اس لیے باطل ہے کہ دو معلوم و یقین میں تناقض لازم آئے گا اگر دو شخص متضاد چیزوں کی خبر دے، اسی طرح قرینہ کے ساتھ بھی تناقض لازم آئے گا؛ لہٰذا قرینہ کے ساتھ بھی مفید یقین ہونا باطل ہے، پس مفید ظن ہونا دونوں حالتوں میں متعین ہے۔ (شرح الشرح ص ۲۱٦)

کیا جمہور اور محققین کا اختلاف لفظی ہے؟

حافظ ابن حجر کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ اختلاف لفظی ہے، حقیقی نہیں ہے؛ اس لیے کہ محققین نے جو یہ کہا کہ خبر واحد مفیدِ علم ہے، ان کی مراد علم سے "علم نظری" ہے اور علم نظری وہ ہے جو کہ قرائن میں غور و فکر اور استدلال سے حاصل ہو، اور جمہور نے جو یہ کہا کہ خبر واحد مفید علم نہیں ہے اور لفظ علم کو متواتر کے ساتھ خاص کیا ہے، ان کی مراد یہ ہے کہ متواتر کے علاوہ یعنی تمام اخبار آحاد اپنی ذات کے اعتبار سے مفید ظن ہیں اور چوں کہ انھوں نے اس بات کی نفی نہیں کی ہے کہ جو خبر واحد قرائن کے ساتھ ملی ہوئی ہو وہ راجح ہوتی ہے اس خبر واحد کے مقابلے میں جو کہ قرائن سے خالی ہو، اس لیے خبر محتف بالقرائن ان کے نزدیک بھی مرتبہ افادۂ ظن سے ترقی کر کے افادۂ علم و یقین کے مرتبہ کو پہنچ جاتی ہے، لہٰذا دونوں قولوں میں حقیقی اختلاف نہ رہا۔ خلاصہ یہ کہ نفی کا محل ذات کے اعتبار سے مفید علم ہونا ہے اور اثبات کا محل قرائن کے ساتھ مفید علم ہونا ہے، دونوں میں کوئی حقیقی تعارض نہیں ہے۔

لیکن بہت سے حضرات کے نزدیک جمہور اور محققین کا مذکورہ اختلاف حقیقی ہے۔ ماقبل میں جو مذاہب کی تفصیل اور دلائل ذکر کیے گئے ہیں ان سے تو فریق ثانی ہی کی تائید ہوتی ہے؛ کیوں کہ جمہور نے مطلقاً خبر واحد کے مفید علم ہونے کا انکار کیا ہے؛ خواہ اس کے ساتھ قرائن ملے ہوئے ہوں یا نہ ہوں، معلوم ہوا کہ یہ اختلاف حقیقی ہے، یہ رائے علامہ قاسم بن قطلو بغا متوفی ۸۷۹ھ، شاہ وجیہ الدین علوی متوفی ۹۹۸ھ، علامہ علی قاری متوفی ۱۰۱۴ھ اور علامہ قاضی محمد اکرم سندھی وغیرہ کی ہے۔

والخبرُ الْمحتفُّ بالقرائنِ أَنْواعٌ، منها: ما أَخْرَجَهُ الشَّيخانِ في صَحِيْحَيْهِما ، ممالم يَبْلُغْ حدَّ التواترِ؛ فإنه احْتُفَّ به قرائِنُ، منها: جلَالَتُهما في هٰذا الشأنِ، وتَقَدُّمُهما في تمييزِ الصحيحِ على غيرِهما، وتَلَقِّي العلماءِ لكتابَيْهِما بالْقَبُولِ، وهٰذا التلقي وحده أقوىٰ في إفادةِ العلمِ من مُجَرَّدِ كثرةِ الطُّرُقِ القاصِرَةِ عن التواترِ، إلا أن هٰذا يُخْتَصُّ بمالم يَنْتَقِدْهُ أحدٌ من الحفاظِ ممافي الكِتَابَيْنِ، وبمالم يَقَعْ التَّجَاذُبُ بين مدلُولَيْه مما وقع في الكِتَابَيْنِ حيثُ لاترجِيْحَ؛ لاستِحَالَةِ ان يُفِيْدَ الْمتناقِضَانِ العلمَ بِصِدْقِهما، من غيرِ ترجيحٍ لأَحَدِ هما على الآخرِ. وما عَدَا ذٰلك، فالإجماعُ حاصِلٌ على تسليمِ صحتِهِ.

ترجمہ: وہ خبر واحد جو قرائن سے گھری ہوئی ہو، اس کی متعدد قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ خبر ہے جس کی امام بخاری و امام مسلم نے اپنی اپنی صحیح میں تخریج کی ہو، جو کہ حد تواتر تک نہ پہنچتی ہو۔ اس قسم کے ساتھ بہت سے قرائن لگے ہوئے ہیں، ایک تو شیخین کی علم حدیث میں جلالت وعظمتِ شان (دوسرے) صحیح حدیث کو غیر صحیح سے ممتاز کرنے میں شیخین کا دوسروں پر فائق ہونا۔ (تیسرے) علماء کا ان کی کتابوں کو شرف قبولیت سے نوازنا۔ مفید علم ہونے میں تنہا یہ مقبولیت ان بہت سی سندوں سے زیادہ طاقتور ہے جو کہ حدِ تواتر کو نہ پہنچی ہوں۔ مگر یہ کہ مذکورہ مقبولیت کا قرینہ ہونا دونوں کتابوں کی ان حدیثوں کے ساتھ خاص ہے جن پر کسی حافظ

حدیث نے اعتراض نہ کیا ہو اور دونوں کتابوں کی ان حدیثوں کے ساتھ خاص ہے جن کا مدلول باہم متعارض نہ ہو، ترجیح نہ ہونے کے وقت؛ اس لیے کہ یہ بات محال ہے کہ دو باہم متعارض حدیث اپنے صدق کے یقین کا فائدہ دے، ایک کو دوسرے پر ترجیح دیئے بغیر۔ مذکورہ مستثنیٰ کے علاوہ کی صحت کو ماننے پر اتفاق ہو چکا ہے۔

خبر واحد محتف بالقرائن کے اقسام

جو خبر واحد قرائن سے گھری ہوئی ہو، اس کی متعدد قسمیں ہو سکتی ہیں، مصنفؒ نے صرف تین اقسام کا تذکرہ کیا ہے، جن میں سے دو کا بیان آئندہ آئے گا، یہاں پر پہلی قسم کا بیان ہے۔

محتف بالقرائن کی پہلی قسم

وہ اخبار آحاد ہیں جن کی شیخین امام بخاری وامام مسلم نے اپنی صحیحین میں تخریج کی ہو، حفاظ حدیث اور ائمۂ جرح وتعدیل میں سے کسی نے ان پر نقد وجرح نہ کی ہو اور ان کے مدلول میں باہم ایسا تعارض نہ ہو جس کا ازالہ ناممکن ہو۔

قرائن کا بیان

اس قسم کے ساتھ تین قرینے پائے جاتے ہیں: (۱) علم حدیث اور نقد رجال میں شیخین کی عظمت وجلالتِ شان۔ (۲) حدیث صحیح کو سقیم سے ممتاز کرنے میں ان کا اپنے معاصرین ومتاخرین سے فائق ہونا۔ (۳) علماء کا صحیحین کو قبولیت سے نوازنا۔

چوں کہ صحیحین کی اخبار آحاد میں مذکورہ تین قرائن پائے جاتے ہیں اس لیے وہ افادۂ ظن سے ترقی کر کے افادۂ یقین نظری کے مرتبہ کو پہنچ جاتی ہیں؛ بلکہ ان تین قرائن میں سے صرف تیسرا قرینہ، یقین وعلم نظری کا فائدہ دینے میں شیخین کے علاوہ کی ان بہت سی سندوں سے قوی ومضبوط ہے جو کہ حدِ تواتر کو نہ پہنچی ہوں؛ لیکن اگر شیخین کے علاوہ کی حدیث حدِ تواتر کو پہنچ چکی ہو، تو وہ شیخین کی اخبار آحاد سے راجح ومضبوط ہوگی۔

تعریف میں مذکور قیود کا فائدہ

پہلی قید یہ تھی کہ وہ خبر واحد ایسی ہو جس کی امام بخاری وامام مسلم؛ دونوں نے تخریج کی ہو، لہٰذا جس خبر واحد کی دونوں میں سے کسی ایک نے تخریج کی ہو، وہ مصنف کے نزدیک مفیدِ علم نظری نہیں ہوگی۔ دوسری قید یہ ہے کہ دونوں نے اپنی صحیحین میں اس خبر واحد کی تخریج کی ہو؛ لہٰذا اگر صحیحین کے علاوہ کسی دوسری کتاب میں انھوں نے تخریج کی ہو، تو وہ بھی مفید علم نظری نہیں ہوگی۔ تیسری قید یہ ہے کہ وہ اخبار آحاد ایسی ہوں جن پر کسی حافظ حدیث اور امام جرح وتعدیل نے نقد نہ کیا ہو؛ لہٰذا صحیحین کی جن اخبار آحاد پر کسی نے اعتراض کیا ہے، وہ بھی مفید علم نظری نہیں ہوں گی۔ مثلاً امام دارقطنی نے صحیحین کی دو سو دس حدیثوں پر نقد کیا ہے، جن میں سے ۷۸ رکی تخریج صرف بخاری نے کی ہے، ۱۰۰ رکی تخریج صرف مسلم نے کی ہے اور ۳۲ ر میں دونوں مشترک ہیں۔ یہ اور ان جیسی حدیثیں مفید علم نظری نہیں ہوں گی؛ کیوں کہ ان کو تلقی بالقبول حاصل نہیں ہے۔

چوتھی قید یہ ہے کہ ان کے مدلول میں ایسا تعارض واقع نہ ہو جس کا ازالہ نہ ہو سکتا ہو، یعنی یا تو ان کے مدلول میں باہم کسی طرح کا کوئی تعارض ہی نہ ہو یا اگر ہو، تو تطبیق یا ترجیح کے ذریعہ وہ تعارض ختم ہو جائے؛ لیکن اگر صحیحین کی اخبار آحاد کے مدلول میں باہم ایسا تعارض ہو جس کا ازالہ ناممکن ہو، تو ایسی اخبار آحاد مفید علم نہیں ہوں گی؛ کیوں کہ یہ بات محال ہے کہ دو باہم متعارض حدیث اپنے سچے ہونے کے یقین کا فائدہ دے، جب کہ ترجیح وغیرہ کے ذریعہ سے دونوں کا تعارض ختم نہ کیا گیا ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس خبر واحد میں مذکورہ قیود وشرائط پائی جائیں، ان کی صحت کے قطعی ہونے پر محققین کا اجماع ہے؛ لہٰذا یقیناً وہ مفید علم نظری ہوں گی۔

جمہور اور محققین کا اختلاف

مطلقاً اخبار آحاد مفید علم ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں جمہور، محققین اور ایک جماعت کا اختلاف ذکر کیا جا چکا ہے۔ جو اخبار آحاد صحیحین میں مذکور ہیں، ان کے متعلق جمہور اور محققین کا

خصوصی طور پر بھی اختلاف ہے، چناں چہ محققین کہتے ہیں کہ صحیحین کی اخبار آحاد مفید علم نظری ہیں اور ان کی صحت قطعی ہے، یعنی نفس الامر میں ان کا آپ ﷺ کا کلام ہونا متعین ہے۔
جمہور کا یہ نظریہ ہے کہ جس طرح دوسرے اخبار آحاد مفید ظن ہیں، اسی طرح صحیحین کے اخبار آحاد بھی مفید ظن ہیں، صحیحین اور ان کے علاوہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔

دلائل: محققین کی دلیل یہ ہے کہ صحیحین کی اخبار آحاد میں مذکورہ تین قسم کے قرائن پائے جاتے ہیں، جن میں سے تیسرا قرینہ یہ ہے کہ صحیحین کو تلقی بالقبول حاصل ہے اور تلقی بالقبول کا مطلب یہی ہے کہ ان کی حدیثوں کا نفس الامر میں آپ ﷺ کا کلام ہونا متعین ہے اور جب آپ ﷺ کا کلام ہونا متعین ہو گیا، تو مفید علم نظری ہونا بھی متعین ہو گیا۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ صحیحین کی زیر بحث حدیثیں اپنی اصل کے اعتبار سے اخبار آحاد ہیں اور اخبار آحاد مفید ظن ہوتی ہیں؛ لہٰذا صحیحین کی اخبارِ آحاد بھی مفید ظن ہوں گی، مفید یقین نہیں ہوں گی۔

فائدہ: آگے جو عبارت آرہی ہے اس کا سمجھنا مذکورہ اختلاف کو جاننے پر مبنی ہے؛ اس لیے اس اختلاف کو پہلے ذکر کیا گیا ہے۔

فإن قيلَ: إنما اتفقوا على وُجوبِ العملِ به، لاعلى صحتِه، منعْناهُ. وسَنَدُ المَنعِ أنهم مُتَّفِقُوْن على وُجوبِ العملِ بِكُلِّ ماصَحَّ؛ ولولم يُخَرِّجْهُ الشيخانِ، فلم يَبْقَ للصحِيْحَيْنِ في هذا مَزِيَّةٌ، والإجماعُ حاصلٌ علىٰ أنّ لهما مَزِيَّةً فيما يرجعُ إلى نفسِ الصحةِ. وممن صَرَّحَ بإفادةِ ماخرّجَهُ الشيخانِ العلمَ النظريَّ: الأستاذُ أبوإسحاق الإسْفَرايِيْنيُّ، ومن أئمةِ الحديثِ: أبوعَبْدِاللّٰهِ الحُميديُّ، وأبوالفضلِ بنُ طاهرٍ، وغيرُهما. ويحتمل أن يقالَ: المَزِيَّةُ المذكورةُ كون أحادِيْثِهِمَا أَصَحَّ الصحيحِ.

ترجمہ: اگر کہا جائے کہ لوگوں کا اتفاق اس پر عمل کے وجوب پر ہوا ہے، نہ کہ اس کی صحت کے قطعی ہونے پر۔ تو ہم اس کو تسلیم نہیں کریں گے اور تسلیم نہ کرنے کی دلیل یہ ہے کہ لوگ تو ہر

صحیح حدیث پر عمل کے وجوب پر متفق ہیں؛ ہر چند کہ شیخین نے اس کی تخریج نہ کی ہو، اس وقت تو صحیحین کی کوئی فضیلت باقی نہیں رہے گی؛ جب کہ اس پر اتفاق ہے کہ ان کو صحت کے اعتبار سے فضیلت حاصل ہے۔ شیخین کی اخبار آحاد کے مفید علم نظری ہونے کی صراحت کرنے والوں میں استاذ ابواسحاق اسفرائینی اور ائمۂ حدیث میں سے ابوعبداللہ حمیدی، اور ابوالفضل بن طاہر وغیرہم ہیں اور یہ کہنا ممکن ہے کہ مذکورہ فضیلت ان کی حدیثوں کا اصح ہونا ہے۔

محققین پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

محققین نے کہا تھا: ''وما عدا ذلك فالإجماع حاصل على تسليم صحته'' یعنی صحیحین میں تلقی بالقبول اور دوسرے قرائن پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ صحیحین کی حدیثوں کے قطعی ہونے کو امت نے تسلیم کرلیا ہے۔ اس پر جمہور کی طرف سے یہ معارضہ کیا گیا ہے کہ تلقی بالقبول کا مطلب یہ ہے کہ صحیحین کی حدیثوں پر عمل کے وجوب پر امت کا اتفاق ہو گیا ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کے قطعی ہونے پر امت کا اتفاق ہو گیا ہے اور جب ان کے قطعی ہونے پر اتفاق نہیں ہوا ہے، تو مفید علم بھی نہیں ہوں گی۔

اس کا جواب حافظ ابن حجر نے یہ دیا کہ یہ معارضہ ہمیں تسلیم نہیں ہے؛ اس لیے کہ عمل تو ہر حدیث صحیح پر واجب ہے؛ خواہ اس کی تخریج شیخین نے کی ہو یا کسی اور نے کی ہو، تو اگر وجوب عمل پر اتفاق مانا جائے جیسا کہ جمہور نے کہا، تو اس وقت صحیحین کی دوسروں پر کوئی خصوصیت اور فضیلت باقی نہیں رہے گی؛ جب کہ اس پر اجماع ہے کہ صحیحین کو دوسروں پر صحت کے اعتبار سے فضیلت حاصل ہے۔ معلوم ہوا کہ حق یہی ہے کہ صحیحین کی حدیثوں کے قطعی ہونے پر امت کا اتفاق ہوا ہے، جو کہ مفید علم نظری ہونے کو مستلزم ہے۔

اس کے بعد حافظ ابن حجر نے اپنی بات کی تائید وتوثیق کے لیے فرمایا کہ ائمۂ متکلمین میں سے استاذ ابواسحاق اسفرائینی اور ائمہ حدیث میں سے ابوعبداللہ حُمیدی اور ابوالفضل بن طاہر وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ شیخین نے جن اخبار آحاد کی تخریج کی ہے وہ مفید علم نظری ہیں۔

حافظ ابن حجر کے جواب کا جواب

حافظ صاحب نے جواب یہ دیا تھا کہ اگر وجوب عمل پر اتفاق مانا جائے، تو صحیحین کی دوسری کتابوں پر فضیلت باقی نہیں رہے گی جو کہ خلاف اجماع ہے۔ جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ وجوب عمل پر اتفاق ماننے کے باوجود صحیحین کی فضیلت باقی رہتی ہے اور وہ اس طرح کہ یہ کہا جائے کہ صحیحین کی حدیثیں اصح ہیں اور دوسروں کی حدیثیں صحیح ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ جمہور کا محققین پر یہ اعتراض باقی رہا کہ تلقی بالقبول کا مطلب یہ ہے کہ وجوبِ عمل پر اتفاق ہوا ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کے قطعی ہونے پر اتفاق ہوا ہے، جو کہ مفید علم ہونے کو مستلزم ہے؛ لہٰذا جمہور کا مسلک برحق ہے کہ صحیحین کی اخبار آحاد بھی مفید ظن ہیں نہ کہ مفید علم ویقین۔

ومنها: المشهورُ إذا كانَتْ له طرقٌ متباينةٌ، سالمةٌ من ضَعْفِ الرُّواةِ والعِلَلِ. وممن صَرَّحَ بإفادتِهِ العلمَ النظريَّ: الأستاذُ أبو منصورٍ البغداديُّ، والأستاذُ أبو بكرِ بنُ فُورَكَ، وغيرُهما.

ترجمہ: خبر مُحتف بالقرائن کی ایک قسم مشہور ہے؛ جب کہ اس کے ایسے متعدد طرق ہوں جو رواۃ کے ضعف اور خرابیوں سے پاک ہوں۔ اس قسم کے مفید علم نظری ہونے کی صراحت کرنے والوں میں، استاذ ابومنصور بغدادی اور استاذ ابوبکر بن فورک وغیرہ ہیں۔

خبر مُحتف بالقرائن کی دوسری قسم

وہ خبر مشہور ہے جس کی ایسی بہت سی سندیں ہوں جو کہ راویوں کی کمزوری اور خرابیوں سے پاک ہو۔ اس قسم کی خبر واحد میں مشہور ہونا ایک قرینہ ہے جس کی وجہ سے وہ مفید علم نظری ہوگی اور استاذ ابومنصور بغدادی اور استاذ ابوبکر بن فورک وغیرہ نے صراحت بھی کی ہے کہ یہ قسم علم نظری کا فائدہ دے گی۔

ومنها: المُسَلْسَلُ بِالأئمةِ الْحُفاظِ الْمُتْقِنِينَ،حيثُ لايكونُ غَرِيبًا، كالحديثِ الذي يرويه أحمدُ بنُ حنبلٍ مثلاً، ويُشارِكُه فيه غيرُه عن الشافعي، ويُشارِكُه فيه غيرُه عن مالكِ بْنِ أنسٍ؛ فإنه يفيدُ العلمَ عند سامعِهِ بالاستدلَالِ من جِهَةِ جَلالَةِ رُواتِهِ، وأن فيهم من الصِّفاتِ اللَّائِقَةِ الْمُوجبةِ للقبول،مايقوُم مقام العددِ الكثيرمن غيرهم، ولايَتَشَكَّكُ مَنْ له أدنىٰ مُمارسَةٌ بالعلم وأخبار الناس، أن مالِكا مثلاً لوشافههُ بخبرٍ، لَعَلِمَ أنه صادقٌ فيه، فإذا انضافَ إليه أيضًا من هو في تلك الدرجَةِ اِزدادَ قُوَّةً، وبَعُدَ عمَّا يُخشىٰ عليه مِن السهوِ.

ترجمہ: خبرمحتف بالقرائن کی ایک قسم وہ حدیث مسلسل ہے جس کو اصحابِ حفظ واتقان علماء روایت کریں؛ جب کہ وہ حدیث غریب نہ ہو۔ جیسے: وہ حدیث جس کو مثلاً امام احمد بن حنبلؒ امام شافعیؒ سے روایت کریں اور ان کے ساتھ روایت کرنے میں دوسرا کوئی شریک ہوجائے اور امام مالکؒ بن انس سے اس حدیث کو روایت کرنے میں امام شافعیؒ کے ساتھ دوسرا کوئی شریک ہوجائے، تو وہ حدیث اپنے سامع کو علم نظری کا فائدہ دے گی، اس کے رواۃ کی جلالتِ شان اور اس بات سے استدلال کرکے کہ ان رواۃ میں قبولیت کے ایسے لائق وفائق صفات ہیں جو دوسروں کے عددِ کثیر کے قائم مقام ہوجائیں اور جس کو علم حدیث اور لوگوں کے احوال سے ذرا بھی تعلق ہو، اس کو اس بات میں کوئی تردد نہیں ہوگا کہ مثلاً اگر امام مالک اس سے کوئی خبر روبرو بیان کریں، تو اس کو یقین ہوجائے گا کہ امام مالکؒ اس خبر میں سچے ہیں، پھر اگر امام مالک کے ساتھ خبر بیان کرنے میں کوئی ایسا شخص بھی شامل ہوجائے، جو انھیں کے درجے کا ہو، تو اس خبر کی قوت میں اضافہ ہوجائے گا اور امام مالکؒ سے سہو کا جو اندیشہ ہے وہ ختم ہوجائے گا۔

خبرمحتف بالقرائن کی تیسری قسم

وہ حدیث مسلسل ہے جس کو ایسے ائمہ وحفاظِ حدیث روایت کریں جو اصحابِ ضبط واتقان

ہوں اور وہ حدیث عزیز ہو۔یعنی وہ حدیث جس کے سلسلہ اسناد میں تمام روات ائمہ وحفاظ اور اصحابِ ضبط واتقان ہوں اور وہ حدیث ایک سے زیادہ سندوں سے مروی ہو،تو ایسی حدیث خبر محتف بالقرائن ہے،اس حدیث سے محققین کے نزدیک سامع کو علم نظری حاصل ہوگا۔ مثلاً کوئی حدیث اس سند سے مروی ہو:أحمد بن حنبل عن الشافعي عن مالك بن أنس عن نافع عن ابن عمر اور مذکورہ تمام لوگ اپنے اساتذہ سے روایت کرنے میں منفرد نہ ہوں؛ بلکہ ہر ایک کے ساتھ روایت کرنے میں دوسرا شخص شریک ہو،تو جو حدیث مذکورہ سند سے مروی ہو وہ خبر محتف بالقرائن ہے اور وہ اپنے سامع کے لیے مفید علم ہوگی۔ یہ علم بدیہی نہیں ہوگا؛ بلکہ نظری ہوگا جو کہ استدلال سے حاصل ہوتا ہے اور استدلال اس طرح کیا جائے گا کہ مذکورہ سند کے تمام روات میں،امامت،حفظ اور ضبط واتقان وغیرہ تمام صفات اس قدر مضبوط ہیں جو دوسروں کے عددِ کثیر کے قائم مقام ہیں اور جو روات ایسے درجے کے ہوں ان کی خبر سچی ہوتی ہے؛ لہٰذا ان کی خبر سچی ہے؛ البتہ ایک درجہ کا یہ امکان باقی ہے کہ اس جلالتِ شان کے باوجود ان سے سہو ونسیان ہو گیا ہو،اس امکان کا راستہ بھی اس شرط سے مسدود کر دیا گیا کہ مذکورہ حضرات روایت میں منفرد نہ ہوں؛ بلکہ ان کے ساتھ روایت کرنے میں دوسرے لوگ شریک ہوں؛ لہٰذا یقیناً وہ مفید علم نظری ہوگی۔

ایک حسّی مثال

مصنفؒ نے مذکورہ بات کو مزید تقریبِ فہم کے لیے،ایک حسّی مثال ذکر کی ہے،جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص علم حدیث اور رجالِ حدیث سے ذرہ برابر بھی تعلق رکھتا ہو،تو وہ امام مالک بن انس کے علم حدیث میں مقام بلند سے ضرور آگاہ ہوگا۔اب اگر اسی شخص سے امام مالک کوئی حدیث روبرو بیان کریں،تو اس کو ننانوے فیصد یقین ہو جائے گا یہ حدیث سچی ہے اور امام مالک بھی سچے ہیں؛ البتہ ایک فی صد یہ احتمال باقی ہے کہ اپنی جلالت وعظمت شان کے باوجود امام مالکؒ سے اس حدیث میں سہو ونسیان ہو گیا ہو، پھر جب دوسرا شخص جو انھیں کے مقام ومرتبہ کا ہو اس نے بھی وہی حدیث بیان کی،تو غلطی کا امکان جو تھا وہ ختم ہو جائے گا اور

اس حدیث کا صحیح ہونا اور پختہ ہو جائے گا۔

فوائد: ”بالاستدلال“ ”یفید“ سے متعلق ہے۔

”من جھة جلاله رواته“ ”الاستدلال“ کی صفت ہے، تقدیر عبارت ہے: ”بالاستدلال الناشی من...“

”وأن فیھم“ کا عطف ”جلالة“ پر ہے اور یہ عطف تفسیری ہے۔

”من الصفات“ بیان ہے ”ما یقوم“ کا۔ اور ”من غیرھم“ ”العدد الکثیر“ سے حال ہے۔ تقدیر عبارت ہے: حال کون العدد الکثیر من غیرھم.

”أن مالکا“ اس سے پہلے ”في“ حرف جر مقدر ہے اور پھر وہ ”لایتشکّکُ“ کا ظرف ہے۔

”لوشافھه بخبر لعلم أنه صادق فیه“ شرح نخبہ کا ہندوستان میں جو نسخہ متداول ہے، اس میں اور شاہ وجیہ الدین علوی متوفی ۹۹۸ھ کی ”شرح شرح نخبۃ الفکر“ میں مذکورہ عبارت اسی طرح ہے جیسا کہ تحریر کیا گیا ہے، اس اعتبار سے ترکیب اس طرح ہوگی کہ ”لوشافھه بخبر“ شرط ہے اور اس کے بعد جزا ہے۔ شرط جزا سے مل کر ”أن مالکا“ میں مذکور ”أن“ کی خبر ہے۔ پھر پورا جملہ مفرد کی تاویل میں ہو کر ”لایتشکك“ کا ظرف ہے۔

لیکن ملا علی قاری، قاضی محمد اکرم سندھی اور علامہ ابوالحسن صغیر سندھی کی شرحوں میں ”لعلم“ نہیں ہے اور یہی زیادہ مناسب ہے۔ اس وقت ترکیب اس طرح ہوگی کہ ”صادق فیه“ اس ”أن“ کی خبر ہے جو کہ ”أن مالکا“ میں مذکور ہے۔ اور ”أنه“ کا اضافہ مبتدا و خبر کے درمیان فصل کی وجہ سے ہے۔ جیسا کہ قرآن کریم میں ہے: أیعدکم أنکم إذا متّم وکنتم ترابا وعظاما أنکم مخرجون الآیة.

اور ”لوشافھه بخبر“ شرط ہے، اس کی جزا محذوف ہے جس پر ”ولایتشکك...“ دال ہے۔ یہ ان لوگوں کے مسلک کے مطابق ہے جو کہ جزا کی تقدیم کو جائز نہیں قرار دیتے، یعنی اہل بصرہ۔ اہل کوفہ کے نزدیک چوں کہ جزا کی تقدیم شرط پر جائز ہے، اس لیے ان کے نزدیک ولایتشکك ہی جزا واقع ہو جائے گا۔ بہر حال تقدیر عبارت ہوگی: لایتشکك من

له أدنى ممارسة بالعلم في صدق مالك عند مشافهته إياه بالخبر.

وهذه الأنواعُ التي ذَكَرْنَا ها لايحصُلُ العِلْمُ بصدقِ الخبرِ مِنْهَا، إلا للعالمِ بالحديثِ الْمُتَبحِّرِ فيهِ، العارفِ بأحوالِ الرُّواةِ، الْمُطَّلِعِ على الْعِلَلِ. وكونُ غيرِهِ لايحصُلُ له العلمُ بصدقِ ذٰلك لقُصُورِهِ عَنِ الْأوصافِ الْمذكورَةِ، لايَنْفِيُ حصولَ العلمِ للمتبحِّرِ الْمَذكورِ. ومُحَصَّلُ الْأنواعِ الثَّلاثَةِ، التي ذَكَرْنَاها: أنَّ الأوَّلَ مُختصٌّ بالصحِيْحَيْن، والثَّانِي بماله طرقٌ مُتَعَدِّدَةٌ، والثالِثَ بمارواه الأئِمةُ. ويُمكنُ اجتماعُ الثلاثةِ في حديثٍ واحدٍ، فلايبعُدُحينئذٍ القطعُ بصدقِهِ. والله أعلمُ.

ترجمہ: ہمارے ذکر کردہ اقسام سے خبر کے صدق کا یقین صرف اس شخص کو ہوگا جو کہ حدیث کا عالم، اس میں ماہر، رواۃ کے احوال سے واقف اور خرابیوں سے آگاہ ہو۔ مذکورہ اوصاف میں کمی کی وجہ سے دوسروں کو صدق خبر کا یقین نہ ہونا، اس شخص کے حصول یقین کے منافی نہیں ہے جو مذکورہ صفات کا حامل ہو اور مذکورہ تینوں قسموں کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلی قسم صحیحین کے ساتھ خاص ہے، دوسری قسم ایسی حدیث کے ساتھ خاص ہے جس کی متعدد سندیں ہوں اور تیسری قسم اس حدیث کے ساتھ خاص ہے جس کو ائمہ حدیث نے روایت کیا ہو اور تینوں اقسام کا ایک حدیث میں بھی جمع ہونا ممکن ہے، اس وقت تو اس حدیث کے صدق کا یقین کوئی بعید نہیں۔ واللہ اعلم

محققین کے نزدیک خبر متواتر و محتف بالقرائن میں فرق

خبر متواتر تو ہر ایک کے نزدیک یقین کا فائدہ دیتی ہے اور خبر محتف بالقرائن جمہور کے نزدیک یقین کا فائدہ نہیں دیتی ہے، مگر محققین کے نزدیک وہ بھی یقین کا فائدہ دیتی ہے، تو ان کے مسلک کے مطابق خبر متواتر اور محتف بالقرائن کے مابین کیا فرق ہوگا؟ مصنف ؒ نے اسی فرق کی طرف درج بالا عبارت میں اشارہ کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ متواتر یقین

بدیہی، دوسرے لفظ میں علم ضروری کا فائدہ دیتی ہے، یعنی اس خبر سے ہر شخص کو بداہۃً یقین حاصل ہوگا؛ خواہ عالم ہو یا جاہل، مجتہد ہو یا غیر مجتہد اور خبر محتف بالقرائن یقین نظری، دوسرے لفظ میں علم نظری کا فائدہ دیتی ہے؛ لہٰذا خبر محتف بالقرائن کی مذکورہ اقسام سے صرف ان حضرات کو علم ویقین حاصل ہوگا جو کہ حدیث کے اصول وفروع سے واقف ہوں، اور اس میں خوب ماہر ہوں، نیز رواۃ کے احوال: عدالت وضبط وغیرہ سے آگاہ اور روایت کی ظاہری ومخفی خرابیوں سے واقف ہوں۔ پس اگر کسی شخص میں مذکورہ صفات نہ پائے جاتے ہوں یا کم درجے کے پائے جاتے ہوں اور اس کی وجہ سے اس شخص کو خبر محتف بالقرائن کے مذکورہ اقسام سے صدق خبر کا یقین نہ ہو، تو اس سے ان لوگوں کے حصول علم پر کوئی فرق نہیں پڑے گا جو مذکورہ صفات کے حامل ہوں۔

محتف بالقرائن کے اقسام ثلاثہ کا خلاصہ

محتف بالقرائن کی تین قسمیں ذکر کی گئی ہیں جن میں سے پہلی قسم کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ ایسی خبر واحد ہو جس کو شیخین نے اپنی اپنی ''صحیح'' میں ذکر کیا ہو، اس پر کسی حافظ حدیث نے اعتراض نہ کیا ہو اور ان کے مدلول میں باہم تعارض نہ ہو۔ یہ مسلک کہ بخاری ومسلم؛ دونوں نے اس کی تخریج کی ہو، حافظ ابن حجرؒ کا ہے۔ حافظ ابن صلاح کے نزدیک وہ بھی محتف بالقرائن ہے اور وہ حدیث بھی جس کی تخریج صرف امام بخاری یا صرف امام مسلم نے کی ہو۔

(مقدمة ابن الصلاح ص ۳۰)

حافظ ابوالفضل ابن طاہر نے جو حدیث شیخین کی شرائط پر ہو اس کو بھی شامل کیا ہے۔

(شرح الشرح ص ۲۲٦)

علامہ ابن حزم اور احمد محمد شاکر مصری نے کہا کہ ہر حدیث صحیح مفید علم نظری ہے۔ (الباعث الحثیث ص ۳۷)

دوسری قسم ہر وہ حدیث مشہور ہے جس کی تین یا اس سے زیادہ سندیں ہوں اور رواۃ ضعف اور علتوں سے پاک ہوں۔ تیسری قسم ہر وہ حدیث مسلسل ہے جس کو حدیث کے ائمہ

وحفاظ روایت کریں۔ اس کے بعد مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ایک ہی حدیث میں تینوں اقسام کا جمع ہونا بھی ممکن ہے، اس کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ شیخین نے اپنی اپنی "صحیح" میں کسی حدیث کو ذکر کیا ہو، اس کی دو سے زیادہ سندیں ہوں، ہر سند علت سے پاک ہو اور تمام روات حدیث کے ائمہ وحفاظ ہوں۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایسا ہو جائے، تو اس حدیث کے صدق کا یقین، مخالف وموافق ہر ایک کے نزدیک لازمی ہو جائے گا۔

(ثُمَّ الغرابةُ إمَّا أن تكونَ في أصلِ السّندِ) أيِ في المَوْضعِ الذي يدُورُ الإسنادُ عليه، ويرجِعُ ؛ ولوتَعَدَّدَتِ الطُّرُقُ إليه، وهو طَرَفُه الذي فيه الصحابِيُّ **(أوْلَا)** تكونُ كذلك بأن يكونَ التفردُ في أثنائِهِ، كأن يَرْوِيَهُ عن الصحابِيِّ أكثرُ من واحدٍ، ثم يَتَفَرَّدُ بروايتِهِ عن واحدٍ منهم شخصٌ واحِدٌ. **(فالأولُ: الفردُ المطلقُ)** كحديثِ النهيِ عن بيعِ الْولاءِ، وعن هِبَتِهِ، تَفَرَّدَ بهِ عبدُ اللّٰهِ بْنُ دينارٍ عن ابنِ عُمَرَ، وقد يَتَفَرَّدُبهِ، راوٍ عن ذلك الْمُتفرِّدِ، كحديثِ شُعَبِ الْإيمانِ، تفرّد بهِ أبوصالحٍ عن أبي هريرةؓ، وتفردَ بهِ عبداللّٰه بنُ دينارٍ عن أبي صالحٍ. وقد يَسْتَمِرُّ التفردُ في جميعِ رُواتِهِ أوأُكْثَرِهم. وفي "مسندِ البزَّار" و"المعجم الأوسَطِ" للطبرانيّ أمثلةٌ كثيرةٌ لذلك. **(والثانِي: الفردُ النِّسْبِيُّ)** سُمِّيَ نسبياً لكونِ التفردِ فيه حصلَ بالنسبةِ إلى شَخْصٍ مُعَيَّنٍ؛ وإن كان الْحديثُ في نفسِهِ مشهوراً.

ترجمہ: پھر وہ تفرد (جو کبھی موجب رد ہو) یا تو سند کے شروع میں ہوگا، یعنی اس جگہ میں جس پر سند کا مدار ومرجع ہو، اگرچہ اس جگہ تک بہت سی سندیں پہنچتی ہوں اور وہ جگہ سند کا وہ کنارہ ہے جس کے پاس صحابی ہو۔ یا تفرد ایسا نہ ہو؛ بلکہ سند کے درمیان میں تفرد ہو، جیسے: کسی حدیث کو صحابی سے ایک سے زیادہ تابعی روایت کریں، پھر ان تابعین میں سے کسی ایک سے اس حدیث کو کوئی شخص تنہا روایت کرے، پہلی قسم فرد مطلق ہے، جیسے: ولاء کو بیچنے اور ہبہ سے ممانعت کرنے کی حدیث، اس کو حضرت ابن عمر سے روایت کرنے میں عبداللہ بن دینار منفرد

ہیں اور کبھی اس کو روایت کرنے میں منفرد سے روایت کرنے والا بھی منفرد ہو جاتا ہے۔ جیسے: شُعبِ ایمان کی حدیث۔ اس کو روایت کرنے میں حضرت ابو ہریرہؓ سے ابو صالح منفرد ہیں اور ابو صالح سے عبد اللہ بن دینار منفرد ہیں۔ بسا اوقات تمام یا اکثر رواۃ میں تفرد باقی رہتا ہے، "مسند البزار" اور طبرانی کی "المعجم الأوسط" میں اس کی متعدد مثالیں ہیں۔

دوسری قسم فرد نسبی ہے۔ اس کا نام نسبی اس لیے رکھا گیا کہ اس میں شخص معین کے اعتبار سے تفرد واقع ہوتا ہے، اگرچہ حدیث فی نفسہ مشہور ہو۔

غرابت کے اقسام

حدیث غریب کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے، غریب مشتق ہے غرابت سے، جس کا معنی تفرد ہے۔ یہاں سے اس کی تقسیم کی جارہی ہے، چناں چہ جاننا چاہیے کہ اس غرابت کی جو کبھی موجب رد ہو، دو قسمیں ہیں؛ اس لیے کہ تفرد دو حال سے خالی نہیں، یا تو سند کے شروع میں پایا جائے گا، یعنی اس جگہ میں جس پر سند کا مدار اور جو مرجع ہو اور ایسی جگہ سند کا وہ کنارہ ہے جس کے پاس صحابی ہو، حاصل یہ کہ تفرد یا تو تابعی میں پایا جائے گا بایں طور کہ کسی حدیث کو صحابی سے صرف ایک تابعی روایت کرے؛ خواہ اس تابعی کے بعد کے رواۃ منفرد ہوں یا نہ ہوں، یا تفرد سند کے شروع میں نہیں ہوگا؛ بلکہ درمیانِ سند یا آخر سند میں ہوگا، مثلاً یہ کہ کسی حدیث کو صحابی سے تو متعدد تابعین روایت کریں؛ مگر ان میں سے کسی ایک سے صرف ایک شخص روایت کرے۔ تفرد کی یہ دو صورتیں ہوئیں، اگر پہلی قسم کا تفرد ہو، تو اس کو غرابت مطلق اور تفرد مطلق کہا جاتا ہے اور جس حدیث میں یہ تفرد پایا جائے، اس کو "غریب مطلق" اور "فردِ مطلق" کہا جاتا ہے اور اگر دوسری قسم کا تفرد ہو، تو اس کو "غرابت نسبی" اور "فرد نسبی" کہا جاتا ہے اور جس حدیث میں یہ تفرد پایا جائے اس کا نام غریب نسبی اور فرد نسبی رکھا جاتا ہے۔

غریب مطلق یا فرد مطلق کی تعریف

غریب مطلق: وہ حدیث ہے جس کو صحابی سے صرف ایک تابعی روایت کرے؛ خواہ تابعی کے بعد کے طبقات میں رواۃ ایک ہی ایک ہوں یا زیادہ ہوں۔

فردِ مطلق کی مثال

(۱) الولاء لحمة كلُحمة النسب، لايباع، ولايوهب، ولايورث (بخاری شریف) اس حدیث کوتابعین میں سے صرف عبداللہ بن دینار نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن دینار تابعی کے بعد کے طبقات میں کوئی راوی منفرد نہیں ہے۔(۲)الإيمان بضع وسبعون شعبة: فأفضلها قول لا إله إلا الله. وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان (بخاری شریف) اس حدیث کا نام ''حدیث شعب الایمان'' ہے،اس کو ابو ہریرہؓ سے روایت کرنے میں ابوصالح منفرد ہیں اورابوصالح سے بھی روایت کرنے میں عبداللہ بن دینار منفرد ہیں۔کبھی تابعی سے لے کر آخر تک پوری سند یا اکثر سند میں تفرد باقی رہتا ہے،اس قسم کی مثالوں کے لیے ''مسند بزار'' اور طبرانی کی معجم اوسط ومعجم صغیر دیکھیے!

غریب نسبی یا فرد نسبی

وہ حدیث ہے جس کو صحابی سے ایک سے زیادہ تابعی روایت کریں؛ مگر تابعین کے بعد کسی طبقے میں کوئی راوی منفرد ہو۔

ایک اشکال اوراس کا جواب

اشکال یہ ہے کہ آپ نے غرابت کی دوقسمیں ذکر کی ہیں، حالاں کہ اس کی ایک قسم اور ہے، وہ یہ کہ صرف صحابی آپ ﷺ سے روایت کرنے میں منفرد ہو، اس کے علاوہ کسی طبقے میں تفرد نہ ہو؛ لہٰذا محل تفرد کے اعتبار سے حدیث کی صرف دوقسمیں نہیں ہوں گی؛ بلکہ تین قسمیں ہوجائیں گی۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر صرف ان اقسام کو بیان کرنا مقصود ہے جن کی وجہ سے کبھی حدیث کو رد بھی کردیا جاتا ہواور یہ صرف مذکورہ بالا دونوں اقسام میں پایا جاتا ہے۔اس لیے صرف ان دونوں قسموں کو ذکر کیا ہے۔رہی تیسری قسم توچوں کہ اس کی وجہ

سے کبھی حدیث کورد نہیں کیا جاتا ہے، اس لیے اس کو یہاں نہیں ذکر کیا ہے۔

یہیں سے اس اشکال کا بھی حل نکل آیا کہ غریب کی تعریف میں ''في أي موضع وقع التفرد به من السند'' سے تو معلوم ہوتا ہے کہ سند کے کسی بھی حصے میں تفرد واقع ہو، ایسی حدیث کو غریب کہا جاتا ہے، وہ تفرد صحابی کے اندر ہی کیوں نہ ہو؛ جب کہ غرابت کی تقسیم سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر صحابی کے اندر تفرد ہو، تو اس کو غریب نہیں کہیں گے، اسی لیے اس کے اعتبار سے حدیث کا کوئی نام نہیں رکھا گیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہوگا کہ چوں کہ مقام تعریف میں مقصود، قبولیت وردیت سے قطع نظر، صرف وصفِ سند کے اعتبار سے تعریف کرنا تھا، اس لیے ایسی تعریف کی ہے، جو ہر قسم کو شامل ہو جائے اور مقام تقسیم میں مقصود، قبولیت وردیت کے اعتبار سے تقسیم کرنا ہے، اس لیے صرف ان اقسام کو ذکر کیا ہے جن سے قبولیت ورد متعلق ہوتے ہیں اور چوں کہ جس حدیث میں صرف صحابی منفرد ہو، اس سے حکم رد متعلق نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ اس کو قبول ہی کیا جاتا ہے، اس لیے اس قسم کو یہاں پر ذکر نہیں کیا۔

فرد مطلق اور نسبی کی وجہ تسمیہ

مطلق کا معنی ہے قید کا نہ ہونا، تو چوں کہ فرد مطلق میں تفرد سند اور متن کے ساتھ مقید نہیں ہوتا ہے؛ اس لیے اس کو ''فرد مطلق'' کہا جاتا ہے اور فرد نسبی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں تفرد شخص معین کے اعتبار سے ہوتا ہے، اس لیے اس کو ''فرد نسبی'' کہا جاتا ہے۔

قوله: وإن كان الحديث في نفسه مشهورا یعنی اس حدیث کو فرد نسبی کہا جائے گا جس میں شخص معین کے اعتبار سے تفرد واقع ہو، اگر چہ وہ حدیث اصل کے اعتبار سے مشہور ہی کیوں نہ ہو۔

فرد نسبی کے اقسام

فرد نسبی بمعنی وہ حدیث جس میں شخص معین یا جہت متعینہ کے اعتبار سے تفرد واقع ہو، اس کی متعدد قسمیں ہیں، مثلاً: (۱) تفرد ثقة عن ثقة۔ یعنی کسی حدیث کے راوی تو بہت ہوں، مگر کسی ثقہ

سے صرف ایک متعین ثقہ روایت کرے۔ (۲) تفرد الراوی بالحدیث عن راو۔ یعنی کوئی حدیث متعدد طرق سے مروی ہو؛ مگر کسی خاص راوی سے صرف ایک شخص روایت کرے۔ (۳) تفرد اہل بلد۔ یعنی کسی حدیث کو صرف کسی خاص علاقے کے لوگ روایت کریں، مثلاً صرف اہل مکہ روایت کریں، دوسرے لوگ نہ روایت کریں۔(منهج النقدفي علوم الحديث ص ۴۰۰)

فوائد: ''ثم الغرابة'' اس میں الف لام عہد خارجی کا ہے، مراد وہ غرابت ہے جو کبھی موجب رد ہو۔ اس تقدیر پر وہ اعتراض نہیں ہوگا جو ماقبل میں ذکر کیا گیا ہے۔

''فيه الصحابي'' ''في'' بمعنی ''عند'' ہے۔

'' فا لأول الفرد المطلق '' اس عبارت میں تسامح ہے؛ اس لیے کہ فرد مطلق اس حدیث کو کہا جاتا ہے جس کے اندر اصل سند میں تفرد ہو، اصل سند کے تفرد کو فرد مطلق نہیں کہا جاتا ہے، اسی طرح الثاني الفرد النسبي '' میں بھی تسامح ہے۔ اس تسامح پر کسی بھی شارح نے متنبہ نہیں کیا ہے۔

> **(ويَقِلُّ إطلاقُ الْفردِ عليه)**؛ لأنَّ الْغريبَ والفردَ مُتَرَادِفَانِ لُغَةً واصطِلاحاً، إلّا أنّ أهلَ الْاصطلاحِ غايَرُوْا بينهما، من حيثُ كثرةُ الْاستعمالِ وقِلَّتُهُ، فالفردُ أكثرُ مايُطْلِقُونَه علَى الْفَرْدِ الْمُطلقِ، والغريبُ أكثَرُ مايُطْلقونه على الفرد النسبيِّ. وهذا من حيثُ إطلاقُ الاسمِ عليها، وأمّا من حَيثُ استعمالُهم الفِعْلَ الْمُشْتَقَّ، فلايُفرِّقون، فيقولون في المطلَقِ والنسبيِّ: تَفرَّدَ به فلانٌ، أو أغْرَبَ بِهِ فلان.

ترجمہ: فرد نسبی پر مطلقا فرد کا استعمال کم ہے؛ کیوں کہ غریب اور فرد باعتبار لغت و اصطلاح، باہم مترادف ہیں؛ مگر یہ کہ اہل اصطلاح نے کثرت استعمال اور قلت استعمال کے اعتبار سے دونوں میں فرق کیا ہے، چنانچہ فرد کا اکثر و بیشتر استعمال فرد مطلق کے لیے کرتے ہیں اور غریب کا زیادہ تر استعمال فرد نسبی کے لیے کرتے ہیں۔ مذکورہ فرق دونوں پر لفظ فرد اور لفظ غریب کے استعمال کے اعتبار سے ہے؛ لیکن فعل مشتق کے استعمال میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں، چنانچہ فرد مطلق اور نسبی؛ دونوں پر تفرد به فلان یا أغرب به فلان کہتے ہیں۔

فرد اور غریب میں فرق

حافظ ابن حجرؒ کا مسلک یہ ہے کہ غریب اور فرد، لغت اور اصطلاح؛ دونوں اعتبار سے ایک دوسرے کے مترادف ہیں؛ لہٰذا جس پر غریب کا اطلاق کیا جائے گا اس پر فرد کا بھی اطلاق کیا جائے گا، اسی طرح اس کا برعکس بھی ہوگا؛ البتہ فرد نسبی پر مطلقاً لفظِ فرد کا استعمال کم ہوتا ہے، اس پر زیادہ تر غریب کا استعمال ہوتا ہے۔ فرد نسبی پر فرد کا استعمال اس لیے کم ہوتا ہے کہ اصطلاح مقرر کرنے والوں نے لفظِ فرد اور لفظِ غریب کے درمیان، کثرت استعمال اور قلت استعمال کے اعتبار سے یہ فرق کیا ہے کہ لفظِ فرد کا استعمال زیادہ تر فرد مطلق کے لیے اور لفظ غریب کا زیادہ تر استعمال فرد نسبی کے لیے کیا جائے؛ اس لیے فرد نسبی پر لفظ فرد کا استعمال کم ہوگا۔

کثرت وقلتِ استعمال کے اعتبار سے اوپر جو فرق ذکر کیا گیا ہے، وہ لفظ فرد اور لفظ غریب کے استعمال میں ہے، رہے ان سے مشتق ہونے والے افعال، تو ان کے استعمال میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں، چنانچہ فرد مطلق اور فرد نسبی؛ دونوں کے لیے جس طرح ''تفرد به فلان'' استعمال کرتے ہیں، اسی طرح ''أغرب به فلان'' بھی استعمال کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ فعل کے استعمال میں نہ لغت کے اعتبار سے فرق ہے، نہ اصطلاح کے اعتبار سے اور نہ استعمال کے اعتبار سے اور اسم غریب وفرد میں اگرچہ لغت واصطلاح کے اعتبار سے فرق نہیں ہے؛ لیکن استعمال کے اعتبار سے فرق ملحوظ ہے۔

فوائد: ''ویقلّ إطلاق الفرد علیه'' یہ قول اس قول کے معنی میں ہے: ''ویصحّ إطلاق الفرد علیه بقلّة'' اس عبارت میں دو دعوے ہوئے: ایک یہ کہ فرد نسبی پر فرد کا استعمال درست ہے، دوسرا دعوی یہ ہے کہ یہ استعمال قلّت کے ساتھ ہوگا، پہلے دعوی کی دلیل مصنف کا قول: لأن الغریب والفرد مترادفان لغة واصطلاحا'' ہے اور دوسرے دعوی کی دلیل مصنف کا قول ''الا أن أهل... الخ'' ہے۔

''فألفرد أكثر ما یطلقونه علی الفرد المطلق'' ''الفرد'' مبتدائے اوّل ہے اور ''ما'' مصدریہ ہے، اس لیے ''أكثر مایطلقونه'' مرکبِ اضافی ہوکر مبتدائے ثانی ہے اور

''علی الفرد المطلق''''واقع'' سے متعلق ہوکر مبتدائے ثانی کی خبر ہے، پھر پورا جملہ مبتدائے اول کی خبر ہے، تقدیرِ عبارت ہوگی: فالفرد أكثر إطلاقهم إياه واقع على الفرد المطلق. یہ بھی احتمال ہے کہ ''أكثر ما يطلقونه'' منصوب ہو اور مبتدا سے حال واقع ہو۔ یہی ترکیب دوسرے جملے: ''والغريب أكثر ما يطلقونه على الفرد النسبي'' کی ہوگی۔

وقريبٌ من هذا اختلافُهُم في الْمُنْقَطِعِ والمرسَلِ، هل هما مُتَغَايِرَان، أو لا؟ فأكثرُ الْمُحدثينِ على التَغَايُرِ؛ لكِنَّهُ عند إطلاقِ الْاسمِ، وأَمَّا عند استعمالِ الْفعلِ الْمُشْتَقِّ، فيستعمِلونَ الْإِرسالَ فقط، فيقولونَ: "أَرْسَلَهُ فلانٌ" سَوَاءٌ كانَ ذلك مُرْسَلاً أو مُنْقَطِعاً. ومِنْ ثَمَّةَ. أُطْلَقَ غيرُ واحدٍ مِمَّنْ لم يُلاحِظْ مَوَاقِعَ استعمالِهِمِ على كثيرٍ من المحدثين أنهم لا يغايرونَ بين الْمُرْسلِ والمنقطِعِ، وليس كذلك لما حَرَّرْناهُ، وقَلَّ من نَبَّه علىٰ النُّكْتَةِ في ذٰلِكَ. وَاللهُ أعلمُ.

ترجمہ: مذکورہ فرق کے قریب یہ بات بھی ہے کہ محدثین نے منقطع اور مرسل کے سلسلے میں اختلاف کیا ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں یا نہیں؟ اکثر محدثین کا رجحان یہ ہے کہ ایک دوسرے کے غیر ہیں؛ لیکن وہ فرق لفظ مرسل اور منقطع کے استعمال کے وقت ہے؛ لیکن فعل مشتق کے استعمال کے وقت صرف ارسال کا فعل استعمال کرتے ہیں، چنانچہ ''أرسله فلان'' کہتے ہیں؛ خواہ وہ حدیث مرسل ہو یا منقطع۔ اسی وجہ سے متعدد حضرات جنھوں نے محدثین کے مواقعِ استعمال کا خیال نہیں کیا، انھوں نے بہت سے محدثین کے بارے میں یہ کہا کہ وہ مرسل اور منقطع میں فرق نہیں کرتے ہیں؛ حالاں کہ بات ایسی نہیں ہے، اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے تحریر کی۔ بہت کم لوگ ہیں جنھوں نے اس نکتے پر تنبیہ کی ہے۔

کیا مرسل اور منقطع میں فرق ہے

اس مسئلے میں اختلاف ہے: جمہور فقہا اور خطیب بغدادی کا مسلک یہ ہے کہ دونوں مترادف ہیں۔ ہر وہ حدیث جس کی سند سے کوئی راوی حذف ہو، اس کو مرسل اور منقطع؛ دونوں

کہتے ہیں؛ خواہ حذف ہونے والا راوی صحابی ہو یا اس کے علاوہ۔ جمہور محدثین دونوں میں فرق کرتے ہیں: مرسل: وہ حدیث ہے جس کی سند سے صحابی حذف ہو اور منقطع: وہ حدیث ہے جس کی سند سے صحابی کے علاوہ کوئی راوی حذف ہو۔ مزید تفصیل ان شاء اللہ آگے اپنے مقام پر آئے گی۔

مرسل اور منقطع میں فرق غریب اور فرد کے فرق جیسا ہے

جمہور محدثین کے نزدیک مرسل اور منقطع میں جو فرق مذکور ہوا وہ ایسا ہے جیسا کہ غریب اور فرد میں بحیثیت قلت و کثرتِ استعمال فرق ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ غریب اور فرد میں مذکورہ فرق، جس طرح صرف لفظ غریب اور لفظ فرد کے استعمال کرتے وقت ہے، ان سے مشتق ہونے والے افعال میں فرق نہیں ہے، اسی طرح جمہور محدثین کے نزدیک مرسل اور منقطع کا مذکورہ فرق صرف لفظِ مرسل اور لفظ منقطع کو استعمال کرتے وقت ہے، ان سے مشتق ہونے والے افعال کے استعمال میں کوئی فرق نہیں ہے؛ البتہ یہ بات ضرور ہے کہ غریب اور فرد کے فعل کو استعمال کرتے وقت، دونوں کے فعل کو استعمال کرنا درست ہے، چناں چہ فرد مطلق اور فرد نسبی؛ دونوں کے لیے "أغرب به فلان" اور "تفرّد به فلان"؛ دونوں استعمال کیا جاتا ہے؛ لیکن مرسل اور منقطع کے فعل کو استعمال کرتے وقت صرف ارسال کے فعل کو استعمال کرنا صحیح ہے، انقطاع کے فعل کو استعمال کرنا درست نہیں ہے؛ لہٰذا حدیث مرسل ہو یا منقطع؛ دونوں کے لیے صرف "أرسله فلان" کا استعمال کیا جائے گا، یہی وجہ ہے کہ مصنف نے یہ کہا کہ مرسل اور منقطع کا اختلاف غریب اور فرد کے اختلاف کے قریب ہے، یہ نہیں کہا کہ بالکل یکساں ہے۔

ایک وہم کا ازالہ

چوں کہ محدثین مرسل اور منقطع میں فعل کے استعمال کے وقت صرف "أرسله فلان" کہتے ہیں؛ خواہ حدیث مرسل ہو یا منقطع، اس لیے بعض وہ حضرات جنھوں نے محدثین کے

جملہ مواقعِ استعمال کا تتبع نہیں کیا، ان کو یہ وہم ہوگیا کہ محدثین مرسل اور منقطع میں مطلقاً کوئی فرق نہیں کرتے ہیں۔ حالانکہ بات ایسی نہیں ہے؛ بلکہ وہ دونوں میں فرق کرتے ہیں؛ البتہ اتنی بات ہے کہ یہ فرق لفظ مرسل اور لفظِ منقطع کے استعمال میں ہے، ان کے فعل کے استعمال میں نہیں ہے۔ یہ بہت باریک نکتہ ہے، اس پر مصنف کے علاوہ کسی نے متنبہ نہیں کیا ہے۔

(وخبرُ الآحادِ بنقلِ عدلٍ، تامِّ الضَّبْطِ، مُتَّصِلَ السَّنَدِ، غيرَ مُعلَّلٍ ولاشاذٍّ، هو الصحيح لِذاته) وهذا أولُ تقسيمِ الْمَقْبُولِ إِلىٰ أَرْبعةِ أَنْواعٍ؛ لأنه إمَّا أن يشْتمِلَ من صِفاتِ الْقَبولِ علىٰ أَعْلاها أوْلَا. فالأوّلُ: الصحيحُ لذاتِه، والثانِي: إنْ وُجِدَ ما يَجبُرُ ذٰلك القصورَ، كَكَثْرَةِ الطُّرُقِ، فهو الصحيحُ أيضا؛ لكن لا لذاتِه، وحيثُ لا جُبْرانَ، فهو الحسنُ لذاتِه، وَإِن قامَتْ قرينةٌ تُرَجِّحُ جانِبَ قَبولِ مايُتَوَقَّفُ فيه، فهو الحسنُ أيضاً؛ لكن لا لذاتِه، وقَدَّمَ الكلامَ على الصحيحِ لذاتِه، لِعُلُوِّ رُتبتِهِ.

ترجمہ: وہ خبر واحد جس کو ایسے ثقات لوگ روایت کریں جن کا ضبط تام ہو، اس حدیث کی سند متصل ہو، نیز وہ معلل اور شاذ نہ ہو، وہی صحیح لذاتہ ہے۔ یہ کلام حدیث مقبول کی چار قسموں کی طرف پہلی تقسیم ہے؛ کیوں کہ حدیث قبولیت کے اعلی اوصاف پر مشتمل ہوگی یا نہیں، پہلی قسم صحیح لذاتہ ہے۔ دوسری قسم میں اگر اس کمی کی تلافی کرنے والی کوئی چیز: مثلا بہت سی سندوں کا ہونا، پایا جائے، تو وہ بھی صحیح ہے؛ لیکن لذاتہ نہیں اور جہاں کمی کی تلافی نہ ہو، تو وہ حسن لذاتہ ہے اور اگر کوئی ایسا قرینہ ہو جو حدیث متوقف فیہ کی جانب قبولیت کو راجح کردے، تو وہ حدیث بھی حسن ہے؛ لیکن لذاتہ نہیں۔ صحیح لذاتہ کا تذکرہ پہلے کیا؛ کیوں کہ اس کا مقام بلند ہے۔

حدیث مقبول کی پہلی تقسیم

حدیث مقبول بمعنی غیر مردود کی دو تقسیم کی گئی ہے، ایک تقسیم یہاں سے کی گئی جس کے نتیجے میں چار اقسام حاصل ہوتے ہیں: (۱) صحیح لذاتہ (۲) صحیح لغیرہ (۳) حسن لذاتہ

(۴) حسن لغیرہ۔ دوسری تقسیم شرح نخبہ ص ۴۴ پر مذکور ہے۔ ان چاروں اقسام کی دلیل حصر یہ ہے کہ خبر واحد قبولیت کے اوصاف وصفات پر مشتمل ہوگی یا نہیں، اگر پہلی صورت ہے، تو دو حال سے خالی نہیں: یا تو اعلیٰ اوصاف پر مشتمل ہوگی یا اعلیٰ پر مشتمل نہیں ہوگی، اگر اعلیٰ اوصاف پر مشتمل ہو، تو اس کو ''صحیح لذاتہ'' کہتے ہیں اور اگر اعلی اوصاف پر مشتمل نہ ہو، تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں: یا تو اس کمی کی تلافی کثرت طرق وغیرہ سے ہوگئی ہوگی یا نہیں، اگر ہوگئی ہو، تو وہ ''صحیح لغیرہ'' ہے اور اگر تلافی نہیں ہوئی ہے، تو وہ ''حسن لذاتہ'' ہے اور اگر دوسری صورت ہے، یعنی قبولیت کے اوصاف پر مشتمل نہیں ہے؛ بلکہ یا تو وہ متوقف فیہ ہے، جیسے: مستور کی حدیث، یا ایسی حدیث ہے جس میں صفتِ رد میں سے فسق، کذب اور تہمت کذب کے علاوہ کوئی صفتِ رد پائی جارہی ہو، جیسے: سوئے حفظ وغیرہ، اگر اس قسم کی احادیث میں کوئی قرینہ پایا جائے جس سے جانب قبولیت راجح ہو جائے، مثلاً وہ متعدد طرق سے مروی ہو یا اس کے موافق قولِ صحابی ہو، تو وہ حدیث ''حسن لغیرہ'' ہو جائے گی۔

صحیح لذاتہ کی تعریف

وہ مقبول خبر واحد ہے جس کو ایسے عادل حضرات روایت کریں جن کا ضبط تام ہو، اس حدیث کی سند متصل ہو اور وہ حدیث معلل اور شاذ نہ ہو۔

شرحِ تعریف

صحیح لذاتہ کی تعریف میں پانچ قیود ہیں، جن میں سے تین وجودی اور دو عدمی ہیں۔ پہلی قید راوی کا عادل یعنی ثقہ ہونا ہے۔ دوسری قید اس کا تام الضبط ہونا ہے اور تیسری قید اس حدیث کی سند کا متصل ہونا ہے۔ چوتھی قید اس کا شاذ نہ ہونا ہے یعنی ایسی حدیث نہ ہو کہ جس میں ثقہ راوی اوثق یا ثقات کے مخالف روایت کررہا ہو۔ پانچویں قید اس حدیث کا معلل نہ ہونا ہے یعنی اس حدیث میں کوئی ظاہری یا مخفی خرابی نہ ہو کہ جس سے اس کی قبولیت پر حرف آئے۔ جس خبر واحد میں مذکورہ تمام قیود پائی جائیں، اس کو ''صحیح لذاتہ'' کہا جاتا ہے۔

صحیح لذاتہ کی مثال

قال البخاري: حدثنا عبد الله بن يوسف قال أخبر نا مالك عن ابن شهاب عن محمد بن جبيربن مطعم عن أبيه قال: سمعت رسول الله ﷺقرء في المغرب بالطور.

صحیح لذاتہ کومقدم کرنے کی وجہ

صحیح لذاتہ کواپنے قسیموں پراس لیے مقدم کیا کہ اس کا مرتبہ تمام سے بڑا ہے۔

فوائد قیود

پہلی قید راوی کا عادل ہونا ہے، اس سے غیر عادل کی روایت ''صحیح لذاتہ'' ہونے سے نکل گئی، مثلاً وہ شخص جس کا ضعف معروف ومشہور ہو، یا وہ مجہول العین یا مجہول الحال ہو۔ دوسری قید تام الضبط سے مغفل کی روایت خارج ہوگئی جو کہ بہت زیادہ غلطی کرتا ہو، وہ اس طرح کہ موقوف کومرفوع کردے، مرسل کوموصول کردے، منقطع کومتصل کردے یا اس طرح کہ رواۃ کے اسماء میں تغیر وتبدل کردے اوراس کواحساس تک نہ ہو۔ اسی طرح قلیل الضبط راوی کی روایت بھی نکل گئی؛ کیوں کہ اس کی روایت ''حسن لذاتہ'' ہوتی ہے، تیسری قید متصل السند سے مرسل، منقطع، معضل اوران لوگوں کی ذکر کردہ معلق خارج ہوگئی جنھوں نے اپنی کتاب میں حدیث صحیح ذکر کرنے کا التزام نہیں کیا ہے۔ چوتھی قید سے معلل اور پانچویں قید سے شاذ روایتیں نکل گئیں اور جب حدیث شاذ خارج ہوگئی، تو منکر بھی خارج ہوگئی، اس کو نکالنے کے لیے الگ قید کی ضرورت نہیں ہے؛ کیوں کہ جن لوگوں کے نزدیک شاذ اور منکر مترادف ہیں، ان کے نزدیک تو ظاہر ہے اور جن کے نزدیک دونوں میں فرق ہے ان کے نزدیک اس لیے کہ منکر شاذ سے بھی کم رتبہ ہے، تو جب شاذ خارج ہوگئی، تو حدیث منکر بدرجۂ اولی خارج ہوگئی۔

فوائد: ''بنقل عدل'' اور ''متصل السند'' دونوں ترکیب میں حال واقع ہے، پہلا مبتدا سے اور دوسرا ''نقل'' سے۔

" وهذا" کلام سابق کی طرف اشارہ ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ مذکورہ کلام سے خبر مقبول کی پہلی تقسیم ہے اور دوسری تقسیم آئندہ آتی ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اشارہ صحیح لذاتہ کی طرف ہو، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ مقبول کی چار قسموں میں سے صحیح لذاتہ پہلی قسم ہے۔ تقدیر عبارت اس طرح ہوگی: هذا أي الصحيح لذاته أول أقسام حصلت من تقسيم المقبول إلى أربعة أنواع.

" ما يتوقف فيه" توقف سے مراد اس کا لازم ہے، یعنی جو مقبول نہ ہو؛ خواہ اس کے قبولیت میں توقف ہو یا اس میں بعض صفتِ رد پائی جارہی ہو۔ یہ معنی اس لیے مراد لیا گیا ہے کہ جس طرح حدیث متوقف فیہ میں کوئی قرینہ پایا جائے، تو وہ حسن لغیرہ ہوجاتی ہے، اسی طرح وہ حدیث جس میں صفتِ رد میں سے سوء حفظ وغیرہ پایا جائے وہ بھی مقبول ہوجاتی ہے جب کہ کوئی قرینہ پایا جائے۔

والمرادُ بالعدلِ: مَنْ له ملَكَةٌ تَحمِلهُ علىٰ مُلاَزَمَةِ التَّقوىٰ والمُرُوءةِ. والمرادُ بالتقوى:اجتنابُ الْأعمالِ السيِّئةِ، من شِرْكٍ، أوفِسْقٍ، أوبِدْعَةٍ. والضبطُ ضَبْطانِ: ضبطُ صدرٍ، وهو أن يُثبِتَ ماسمعهُ، بحيثُ يَتَمكَّنُ من استحضارِهِ متىٰ شاء، وضبطُ كتابٍ، وهو صيانَتُه لَدَيْه مذ سمع فيه وصَحَّحَه إلىٰ أنْ يُؤدِّيَ منه. وقُيِّد بالتامِ إشارةً إلىٰ الرُّتْبَةِ الْعُلياَ في ذلك. والمُتَّصِلُ: ماسلِم إسنادُهُ من سقوطٍ فيه بحيثُ يكونُ كلٌ مِنْ رجالِهِ سَمِعَ ذلك الْمَرويَّ مِنْ شيخِهِ. والسندُ تَقَدَّمَ تعريفُهُ. وَالْمُعَلَّلُ لغةً: مافيه عِلَّةٌ واصطلاحاً: مافيه علةٌ خَفِيَّةٌ قادِحَةٌ. والشَّاذُّ لغةً: الفردُ ، و اصطلاحاً : مايُخالفُ فيه الراويُ مَنْ هوأرجحُ منه. وله تفسير آخرُ سَيأْتِيَ إن شاء اللّٰهُ تعالىٰ.

ترجمہ: عادل سے مراد وہ شخص ہے جس کے پاس ایسا ملکہ ہو جو اس کو تقوی اور مروت کے التزام پر آمادہ کرے اور تقوی سے مراد شرک، فسق اور بدعت وغیرہ برے اعمال سے بچنا ہے۔ ضبط دو طرح کا ہے: ایک ضبطِ صدر، وہ یہ ہے کہ اپنی سنی ہوئی بات کو اس طرح محفوظ کر لے کہ جب چاہے اس کو حاضر کرنے پر قادر ہو۔ دوسرا ضبط کتاب، وہ یہ ہے کہ وہ کتاب اس کے پاس محفوظ رہے، سننے اور تصحیح وغیرہ کرنے سے لے کر اس سے بیان کرنے تک۔ تام کی قید ضبط میں اعلی مرتبہ کی طرف اشارہ کرنے کے لیے لگائی گئی ہے۔ متصل وہ حدیث ہے جس کی سند حذف وسقوط راوی سے پاک ہو، اس طرح کہ ہر راوی نے اس حدیث کو اپنے شیخ سے سنا ہو۔ سند کی تعریف گذر چکی۔ معلل لغت کے اعتبار سے وہ چیز ہے جس میں کوئی خرابی ہو اور اصطلاح کے اعتبار سے وہ حدیث ہے جس میں کوئی پوشیدہ نقصان دہ خرابی ہو۔ شاذ لغت میں اس شخص کو کہتے ہیں جو تنہا ہو اور اصطلاح میں وہ حدیث ہے جس میں ثقہ راوی اوثق کی مخالفت کرے۔ اس کی دوسری تعریف بھی ہے جو عنقریب آئے گی۔ انشاءاللہ۔

عادل کی تعریف

عادل وہ مسلمان شخص ہے۔ خواہ مرد ہو یا عورت۔ جس میں ایسی قوت وملکہ ہو، جو اس کو تقوی اور مروت کو لازم پکڑنے پر ابھارتی رہے۔

ملکہ اور حال کی تعریف

کسی عمل کو کرنے کے لیے نفس انسانی میں جو قوت پیدا ہوتی ہے، اگر وہ ابتدائی درجے کی ہو، تو حال ہے اور اگر انتہا کو پہنچ کر مضبوط ہو جائے، تو وہی ملکہ ہے۔ مثلاً کسی شخص نے لکھنا شروع کیا، چند دنوں میں اس کو کچھ لکھنا آ گیا، یعنی اس میں ایسی قوت پیدا ہوگئی کہ جس کی مدد سے وہ شخص لکھ سکتا ہے، اسی قوت کو حال کہتے ہیں اور جب لکھتے لکھتے وہ قوت راسخ اور مضبوط ہو جائے، تو وہی لکھنے کا ملکہ ہے۔

تقوی کی تعریف

ان تمام اعمال سے بچنے کو تقوی کہا جاتا ہے جو شرعا مذموم ہوں، جیسے: شرک، فسق اور بدعت وغیرہ۔

مروت کی تعریف

ان تمام اعمال سے پرہیز کرنا مروت کہلاتا ہے جو عرفا مذموم ہوں، جیسے: ایک دولقمہ کی چوری، راستہ چلتے ہوئے کھانا پینا، راستے پر بول وبراز کرنا، سرعام قہقہہ لگانا اور کبوتر بازی وغیرہ کرنا۔

ضبط کی تعریف اور اقسام

کسی چیز کو دل ودماغ یا تحریر وغیرہ کے ذریعہ محفوظ کرلینا۔ اس کی دو قسمیں ہیں (۱) ضبط صدر (۲) ضبطِ کتابت۔

ضبطِ صدر کی تعریف

سنی ہوئی بات کو خوب اچھی طرح یاد رکھنا کہ جب چاہے بلا رکاوٹ بیان کرسکے۔

ضبط کتابت کی تعریف

خوب اچھی طرح لکھ لینا، لکھے ہوئے کی تصحیح کرلینا، مشتبہ کلمات پر اعراب ونقطہ وغیرہ لگا لینا اور لکھنے کے بعد سے لے کر حدیث بیان کرنے تک نوشتے کی اس طرح حفاظت کرنا کہ اس میں تغیر وتحریف کا کوئی امکان باقی نہ رہے۔

نوٹ: بعض محدثین: مثلا محمد بن عبد اللہ انصاری اور اسماعیل بن عباس وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ضبط کتابت میں ضروری ہے کہ وہ تحریری نوشتہ لکھنے کے بعد سے لے کر حدیث بیان کرنے

تک اس کے پاس محفوظ رہے، اگر ایک دن کے لیے بھی کسی کو دیدیا، تو اس سے حدیث بیان کرنا جائز نہیں ہے؛ جب کہ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مکمل پاس رہنا شرط نہیں ہے؛ بلکہ تحریف وتبدیل سے مطمئن ہونا ضروری ہے؛ لہٰذا اگر کسی ایسے شخص کو دیدیا ہو جس کے متعلق تحریف نہ کرنے کا یقین ہو، تو اس نوشتے سے روایت کرنا بلاشبہ جائز ہے۔(إمعان النظر ص ٤٦)

ضبط معلوم کرنے کا طریقہ

کسی راوی کے بارے میں اگر یہ معلوم کرنا ہو کہ وہ ضابط ہے یا نہیں، تو اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ اس کی روایتوں کا معروف ثقہ حضرات کی روایتوں سے موازنہ اور مقابلہ کیا جائے، اگر اس کی تمام یا اکثر روایتیں ثقہ کی روایت کے معنی کے اعتبار سے کم از کم موافق ہو، تو وہ راوی ضابط ہے، ورنہ تو غیر ضابط ہے۔(مقدمة ابن الصلاح ص ٨٦)

تنبیہ: ''صحیح لذاتہ'' کی تعریف میں ضبط کے تام ہونے کی شرط اس لیے لگائی ہے کہ صحیح لذاتہ چوں کہ سب سے اعلیٰ قسم ہے، اس لیے اس میں ضبط بھی اعلیٰ درجے کا ہونا چاہیے۔

حدیث متصل کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کا کوئی راوی حذف نہ ہو؛ بلکہ ہر راوی نے اس حدیث کو اپنے شیخ سے براہ راست حاصل کیا ہو۔

معلّل کی تعریف

لغت میں ایسی چیز کو کہتے ہیں جس میں کوئی خرابی ہو اور محدثین کی اصطلاح میں اس حدیث کو کہا جاتا ہے، جس میں کوئی ظاہری یا مخفی خرابی ہو، جو کہ صحت حدیث کے لئے نقصان دہ ہو۔

شاذ کی تعریف

لغت میں اس شخص کو کہتے ہیں جو کہ تنہا اور منفرد ہو۔ محدثین کی اصطلاح میں اس کی متعدد

تعریفیں کی گئی ہیں جو کہ اپنے مقام پر آئیں گی، یہاں اس کی مشہور تعریف ذکر کی گئی ہے، وہ یہ کہ وہ ایسی حدیث ہے جس میں ثقہ راوی اپنے سے زیادہ ثقہ کی مخالفت کرے؛ خواہ اس کا زیادہ ثقہ ہونا کیفیت کے اعتبار سے ہو یا کمیت کے اعتبار سے۔

تنبيه: قولُهُ: "وخبرُ الآحادِ" كَالْجِنْسِ، وباقِيْ قُيُودِهِ كَالْفصلِ، وقولُه: "بنقلِ عدلٍ" احترازٌعمّايَنْقُلُهُ غيرُ الْعدلِ.وقولُهُ: "هو" يُسَمّىٰ فصلاً يَتَوَسَّطُ بينَ الْمُبْتَدأ والخبرِ، يُؤذِنُ بأنّ مابعدَهُ خبرٌ عمّا قبلهُ وليس بنعتٍ له. وقولُه: "لذاتِهِ" يُخْرِجُ مايُسَمّىٰ صَحِيحاً بأمرِ خارجٍ عنه، كما تقدَّمَ.

ترجمہ: تنبیہ: مصنف کا قول: "وخبر الأحاد" جنس کی طرح ہے اور باقی قیود فصل کی طرح ہیں۔ "بنقل عدل" کی قید اس حدیث کو نکالنے کے لیے ہے جس کو غیر عادل روایت کرے اور مصنف کا قول: "هو" اس کو "فصل" کہا جاتا ہے جو مبتدا و خبر کے درمیان آتا ہے، یہ بتانے کے لیے کہ اس کا مابعد اپنے ماقبل کی خبر ہے، صفت نہیں ہے اور "لذاته" کا قول اس حدیث کو نکالنے کے لیے ہے جس کو امر خارج کی وجہ سے "صحیح" کہا جائے، جیسا کہ پہلے گذرا۔

جنس کی تعریف

وہ مفہوم کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر بولی جائے، جن کی حقیقتیں الگ الگ ہوں۔ جیسے: حیوان، جو کہ انسان، گھوڑا اور گدھا وغیرہ پر بولا جاتا ہے اور سب کی حقیقت جدا جدا ہے۔

فصل کی تعریف

وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر بولی جائے، جن کی حقیقت ایک ہو اور وہ دوسری حقیقتوں سے اس حقیقت کو ممتاز کرے۔ جیسے: ناطق، انسان کے لیے فصل ہے؛ کیوں کہ، وہ زید، عمر اور بکر وغیرہ پر بولا جاتا ہے، جن کی حقیقت ایک ہے اور وہ انسان کو دوسری حقیقتوں؛ مثلاً بیل، بکری وغیرہ سے جدا بھی کرتا ہے۔

تشریح عبارت

اولاً یہ مدنظر رکھنا چاہیے کہ ہر چیز کی تعریف کے لیے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے: ایک معرّف (بفتح الراء) جس کی تعریف کی جائے، دوسرے معرّف (بکسر الراء) جس کے ذریعہ تعریف کی جائے، اس کو مبالغۃً "تعریف" بھی کہتے ہیں۔ اس کے بعد یہ خیال کرنا چاہیے کہ عموماً ایسا ہوتا ہے کہ اگر معرّف وتعریف کو جملہ کی شکل میں پیش کیا جائے، تو معرّف کو مبتدا اور تعریف کو خبر بنایا جاتا ہے۔ جیسے: کہا جاتا ہے: "الإنسان حیوان ناطق" یا "الإنسان هو الحيوان الناطق" دونوں مثالوں میں انسان معرّف مبتدا ہے اور حیوان ناطق تعریف خبر ہے؛ لیکن کبھی اس کے خلاف ایسا بھی کر دیا جاتا ہے کہ تعریف کو مبتدا اور معرّف کو خبر بنا دیا جاتا ہے، چنانچہ صحیح لذاتہ کی تعریف میں مصنف نے دوسرے طریقے ہی پر عمل کیا۔

پھر یہ ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے کہ "تعریف" اسی وقت جامع اور مانع ہوتی ہے؛ جب کہ وہ جنس اور فصل پر مشتمل ہو۔ مصنف نے صحیح لذاتہ کی جو تعریف کی ہے، اس میں اسی طریقے کو اپنایا ہے اور اسی کی وضاحت کے لیے "شرح نخبۃ" میں فرماتے ہیں کہ مصنف کا قول: خبر الأحاد" جنس کی طرح ہے، اس میں مقبول کی چاروں قسمیں داخل ہیں اور اس کے بعد جو پانچ قیود ذکر کیے گئے ہیں (جن کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی) وہ مانند فصل ہیں، جن کی وجہ سے صحیح لذاتہ کے علاوہ بقیہ تمام اقسام خارج ہو گئے اور صحیح کے ساتھ "لذاتہ" کی قید جو لگائی ہے وہ یہ بتانے کے لئے کہ مذکورہ تعریف صحیح لذاتہ کی ہے، صحیح لغیرہ کی نہیں ہے۔ "کالجنس و کالفصل" اس لیے کہا ہے کہ حقیقی جنس اور حقیقی فصل اس چیز کی ہوتی ہے جو ماہیات حقیقیہ میں سے ہو اور صحیح اس میں سے نہیں ہے۔

معرّف اور تعریف کے درمیان لفظ "ھو" آیا ہے، اس کو صیغۂ فصل یا ضمیر فصل کہتے ہیں؛ اس لیے کہ مبتدا وخبر کے درمیان آتا ہے اور یہ بتاتا ہے اس کا مابعد اپنے ماقبل کی خبر ہے، صفت نہیں ہے۔ اس کو لانے کی شرط یہ ہے کہ خبر یا تو معرفہ ہو؛ جیسا کہ کتاب کی مثال میں ہے۔ یا خبر اسم تفضیل ہو، جس کا استعمال "مِنْ" کے ساتھ ہو۔ جیسے: "زید هو أفضل من خالد"۔

یہ واحد، تثنیہ، جمع اور تذکیر وتانیث میں اپنے ماقبل کے موافق ہوتا ہے۔ جمع مذکر کی مثال کے لیے: "وأولئك هم المفلحون". ترکیب میں بعض نحات اس کو ضمیر فصل یا صیغۂ فصل کہتے ہیں، جس کا اعراب کے اعتبار سے کوئی محل نہیں ہے؛ جب کہ بعض حضرات مبتداء ثانی بناتے ہیں اور مابعد کو اس کی خبر، پھر پورا جملہ مبتداء اول کی خبر ہوتا ہے۔

(وَتَتَفَاوَتُ رُتَبُهُ) أي الصحيح ، (بـ) سببِ (تفاوتِ هذهِ الْأَوْصافِ) الْمُقْتَضِيَةِ للتصحيح في القُوَّةِ؛ فإنَّها لمَّا كانَتْ مُفِيْدَةً لِغلبةِ الظَّنِّ، الذي عليه مدارُ الصحّةِ، اقتضَتْ أنْ يكونَ لَها درَجاتٌ بعَضُها فوقَ بعضٍ، بِحَسَبِ الْأُمورِ الْمُقَوِّيةِ، وإذاكانَ كذلك، فما يكونُ رُوَاتُهُ في الدرجَةِ الْعُلْيَا من الْعَدَالةِ، والضبطِ، وسائِرِ الصِّفاتِ التي تُوجِبُ الترجيحَ، كان أصح ممّا دونَهُ.

ترجمہ: اور صحیح لذاتہ کے درجات مختلف ہیں، ان اوصاف کے قوت میں مختلف ہونے کی وجہ سے جو تصحیح کا تقاضہ کرتے ہیں؛ کیوں کہ جب وہ اوصاف اس غلبۂ ظن کا فائدہ دیتے ہیں، جن پر صحت کا مدار ہے، تو وہ اوصاف اس بات کا بھی تقاضہ کرتے ہیں کہ صحت کے مختلف درجات ہوں، امور مقوّیہ کے اعتبار سے بعض بعض سے اوپر ہو اور جب معاملہ ایسا ہے، تو جس حدیث کے رواۃ، عدالت وضبط اور تمام موجبِ ترجیح صفات کے اعلیٰ مرتبہ پر ہوں، تو وہ حدیث دوسروں سے اصح ہوگی۔

صحیح لذاتہ کے درجات مختلف ہیں

حدیث صحیح لذاتہ درجات میں تمام برابر نہیں ہیں؛ بلکہ چوں کہ جن اوصاف کی وجہ سے حدیث صحیح لذاتہ ہوتی ہے، وہ اوصاف مختلف درجات کے ہیں؛ اس لیے صحیح لذاتہ کے درجات بھی مختلف ہوں گے، وہ اوصاف جس حدیث میں جس قدر اعلیٰ ہوں گے؛ اس حدیث کا درجہ بھی اتنا ہی بلند ہوگا۔ مصنف کے الفاظ میں اس کو یوں سمجھیے کہ حدیث کی صحت کا مدار اس پر ہے کہ جن اوصاف کی وجہ سے حدیث کی تصحیح کی جاتی ہے، ان کے متعلق ظن غالب ہو جائے کہ وہ

فلاں حدیث میں پائے جارہے ہیں اور وہ اوصاف تمام برابر درجے کے نہیں ہیں؛ لہٰذا اس کا تقاضہ ہے کہ تمام حدیث صحیح بھی برابر درجے کی نہ ہوں؛ بلکہ جس حدیث میں جس قدر مضبوط اوصاف ہوں گے، اس حدیث کا مقام بھی اسی قدر زیادہ بلند ہوگا۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ انسان میں سب سے اونچا مرتبہ انبیاء ورسل کا ہے؛ لیکن ان میں بھی فرق مراتب ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: تلک الرسل فضلنا بعضهم علی بعض الایۃ۔ اسی طرح امت محمدیہ میں سب سے اونچا مقام شرف صحابیت کا ہے؛ لیکن درجے میں تمام صحابہ برابر نہیں ہیں؛ بلکہ خلفاء اربعہ دوسرے تمام صحابہ سے افضل ہیں اور خود خلفاء اربعہ بھی اپنی ترتیب خلافت کے اعتبار سے افضل ومفضول ہیں۔

فوائد: "في القوة" تفاوت سے متعلق ہے، "غلبة الظن" کسی چیز کے دو جانبوں میں سے ایک جانب اگر راجح ہوجائے، تو اس کو "ظن" کہتے ہیں۔ جیسے: يظنون أنهم ملاقو ربهم الآية میں یہی معنی مراد ہے اور اگر کوئی جانب راجح نہ ہو، بلکہ دونوں پہلو برابر ہو، تو اس کو "شك" کہتے ہیں۔ کبھی مجازاً ظن کو شک کے معنی میں بھی استعمال کرلیا جاتا ہے۔ جیسے: ارشاد خداوندی ہے: يظنون بالله الظنون الآية۔ علامہ قاسم بن قطلوبغا حنفی متوفی ۸۷۹ھ نے مصنف سے نقل کیا ہے کہ "غلبة" کا لفظ ظن کے لیے قید نہیں ہے؛ بلکہ جو معنی ظن کا ہے "غلبة" کی قید کے بعد بھی وہی معنی مراد ہے؛ البتہ اس کو بڑھانے کی وجہ یہ ہے کہ چوں کہ کبھی مجازاً ظن بول کر شک مراد لے لیا جاتا ہے، اس لیے غلبہ کا اضافہ کردیا تاکہ مجاز کا احتمال ختم ہوجائے۔ (القول المبتكر ص۹۳)

فَمِنَ الْمرتبةِ الْعُلْيَا في ذلك: ما أُطْلِقَ عليه بَعْضُ الْأئمةِ أنه أصحُّ الأسانيدِ، كالزُّهْرِيِّ، عن سالمِ بنِ عبدالله بنِ عمرَ، عن أبِيْهِ، وكمُحَمَّدِ بن سِيرينَ عن عَبِيْدَةَ بن عَمْرٍو السَّلْمانيِّ، عن عليٍّ، وكإبراهيمَ النَّخَعِيِّ، عن علقمةَ، عن ابنِ مسعودٍ. ودُوْنَهَا في الرتبةِ: كَ: رِوَايَةِ بُرَيدِبنِ عبد اللهِ بن أبي بُرْدَةَ عن جدّهِ عن أبيه أبي مُوْسىٰ. وكحمّادِبنِ سَلْمَةَ عن ثابتٍ عن أنسٍ. ودُوْنَهَا في الرتبَةِ:

كسُهَيْلِ بنِ أبي صالحٍ عن أبيه عن أبي هُرَيْرَةَ. و كالْعَلاءِ بُنِ عبدِ الرّحمنِ عن أبيه عن أبي هُرَيْرَةَ؛ فإنّ الْجَمِيْعَ يَشْمُلُهم اسمُ "الْعَدالَةِ والضَّبْطِ" إلّا أنّ في الْمَرْتبةِ الْأُولىٰ مِنَ الصِّفاتِ الْمُرَجِّحَةِ مَا يَقْتَضِيْ تقديم رِوَايَتِهم على التي تليها.وفي التي تليها من قوة الضبط مايقتضي تَقْدِيْمَهاَ على الثالِثَةِ، وهِي مُقَدَّمَةٌ علىٰ رِوَايَةِ مَن يُعَدُّ ما يَتَفَرَّدُبِهِ هُوحَسَناً، كمُحمدِ بُنِ إسحاقَ عن عاصمِ بُنِ عُمَرَعن جابرٍ، وَ عَمْرِوِ بُنِ شُعَيْبٍ عن أبيه عن جدّه. وقِسْ علىٰ هذِهِ الْمَرَاتِبِ مايَشْبَهُهَا في الصِّفَاتِ الْمُرَجِّحَةِ.

ترجمه: چناں چہ صحیح کے اعلیٰ مقام میں سے بعض وہ سندیں ہیں جن کو کچھ ائمۂ حدیث نے "اصح الاسانید" کہا ہے۔ جیسے: زهري عن سالم بن عبدالله عن عبدالله بن عمر اور جیسے: محمد بن سيرين عن عبيدة بن عمر و السلماني عن علي اور جیسے: إبراهيم النخعي عن علقمة عن ابن مسعود. مرتبۂ علیا سے کم تر یہ روایتیں ہیں۔ جیسے: بريد بن بن عبدالله بن أبي بردة عن جده: أبي بردة، عن أبيه: أبي موسىٰ الأشعري. اور جیسے: حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس. اور مرتبۂ وسطیٰ سے کم تر یہ روایتیں ہیں، جیسے: سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة. اور جیسے: علاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة.

ان تمام روایت کو عدالت اور تام الضبط ہونا شامل ہے؛ مگر مرتبۂ اولی میں ایسے ترجیحی صفات ہیں جو اس کو مرتبۂ ثانیہ پر مقدم کرنے کو مقتضی ہیں اور مرتبۂ ثانیہ میں وہ قوت ضبط ہے جو اس کو مرتبۂ ثالثہ پر مقدم کرنے کا تقاضہ کرتی ہے اور مرتبہ ثالثہ ان لوگوں کی روایت پر مقدم ہوتی ہے جن کی روایت "حسن لذاتہ" ہوتی ہے، جب کہ وہ منفرد ہوں۔ جیسے: محمد بن إسحاق عن عاصم بن عمر عن جابر اور جیسے: عمر و بن شعيب عن أبيه عن جده مذکورہ تینوں مراتب پر ان سندوں کو قیاس کرو جو ان سے ترجیحی صفات میں مشابہ ہیں۔

کون سی سندیں اصح الاسانید ہیں؟

مختلف محدثین نے اپنے ذوق ورجحان کے اعتبار سے متعدد سندوں کو''اصح الاسانید'' کہاہے،جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:(۱)امام احمد بن حنبل اورامام اسحاق بن راہویہ نے فرمایا کہ اصح الاسانید یہ ہے:الإمام الزهري عن سالم بن عبدالله عن عبدالله بن عمر.(۲) علي بن المديني اور عمرو بن علی کے نزدیک یہ ہے:محمد بن سيرين عن عبيد ة بن عمرو عن علي.(۳)امام نسائی اور یحیٰی بن معین کے نزدیک یہ ہے:إبراهيم النخعي عن علقمة عن عبدالله بن مسعودؓ(۴)امام محمد بن اسمٰعیل بخاری کے نزدیک یہ ہے:الإمام مالك عن نافع عن ابن عمر (۵) ابوبکرابن ابی شیبہ کے نزدیک یہ ہے:الزهري عن علي بن حسين عن أبيه عن علي بن أبي طالب۔(٦)سلیمان بن داؤدشاذکونی کے نزدیک یہ ہے:يحيىٰ بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة.(۷)وکیع بن الجراح کے نزدیک یہ ہے: شعبة عن عمرو بن مرّة عن مُرّة عن أبي موسى الأ شعري.(۸)عبداللہ بن المبارک اورامام عجلی کے نزدیک یہ ہے:سفيان الثوری عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبدالله بن مسعود.(تدريب الراوي ٦٠/١)

صحیح لذاتہ کے مراتب کی مثال

ماقبل میں یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے صحیح لذاتہ ایک حالت نوعیہ ہے،جس کے مختلف مراتب ہیں،عدالت وتمامیت ضبط اوروہ تمام صفات جوصحیح لذاتہ میں معتبر ہیں،جس حدیث میں جس قدر اعلی پائے جائیں گے،اسی قدر وہ حدیث اعلی مقام پر ہوگی؛لہٰذا اس میں مختلف مراتب کا ہونا ناگزیر ہے،چنانچہ مذکورہ عبارت میں مصنف نے بطور تمثیل تین مراتب کا تذکرہ کیاہے،جن میں بعض بعض سے اعلی ہے،پہلے مرتبہ پر وہ سندیں ہیں جن کومحدثین نے اصح الاسانید کہاہے،جن کی تفصیل اوپر گذری،دوسرے مرتبہ پر برید بن عبداللہ الخ اور حماد بن سلمہ الخ کی روایت ہے اور تیسرے مرتبہ پر سہیل بن ابی صالح الخ اور علاء بن عبدالرحمٰن الخ کی

روایت ہے۔ مذکورہ تینوں مراتب میں عدالت وتام الضبط ہونا اور دوسرے ترجیحی صفات پائے جارہے ہیں؛ لہٰذا جو حدیث بھی مذکورہ مراتب ثلاثہ میں سے کسی مرتبہ کے رواۃ سے مروی ہو، وہ حدیث صحیح لذاتہ ہوگی؛ مگر اس کے باوصف پہلے مرتبہ کے رواۃ میں عدالت وتمامیت ضبط اور ترجیحی صفات چوں کہ سب سے زیادہ پایا جارہا ہے، اس لیے وہ مرتبہ ثانیہ وثالثہ وغیرہ پر مقدم ہوگا اور دوسرے مرتبہ کے رواۃ میں قوت ضبط وغیرہ تیسرے کے مقابلے میں زیادہ پایا جارہا ہے، اس لیے وہ تیسرے مرتبہ سے مقدم ہوگا اور تیسرا مرتبہ ان سندوں سے مقدم ہوگا جن کی حدیث صحیح لذاتہ نہ ہوتی ہو؛ بلکہ اگر وہ روایت کرنے میں منفرد ہوں، تو حدیث ''حسن لذاتہ''، ہوتی ہو اور اگر ان کے ساتھ کوئی دوسرا معتبر شریک ہو جائے، تو وہ حدیث ''صحیح لغیرہ'' ہو جاتی ہو۔ جیسے: محمد بن اسحاق عن عاصم بن عمر عن جابر کی سند اور جیسے: عمرو بن شعیب عن اُبیہ عن جدہ کی سند۔

بطور تمثیل مراتب ثلاثہ کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اب ہمارا کام یہ ہے کہ مراتب ثلاثہ کے رواۃ کے علاوہ جو رواۃ ہیں ان کے متعلق غور وفکر کریں کہ ان کے اندر پائے جانے والے اوصاف، مذکورہ مراتب میں سے کس کے زیادہ موافق ومناسب ہیں، جس مرتبہ کے رواۃ کے زیادہ مشابہ ہوں، ان کی حدیث بھی اسی مرتبہ کی ہوگی۔ یہی مطلب ہے مصنف کے قول: وقس علی هذه المراتب الخ کا۔

سند عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی تحقیق

عمرو بن شعیب کا نسب یہ ہے: عمرو بن شعیب بن محمد بن عبداللّٰہ بن عمرو بن العاص۔ اس نسب میں شعیب اور محمد تابعی ہیں اور عبداللہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما صحابی ہیں۔ مذکورہ سند کے سلسلے میں حافظ ابن حجر کا جامع فیصلہ تو یہ ہے کہ اگر کوئی حدیث صرف اسی سند سے مروی ہو، تو وہ حسن لذاتہ ہوگی۔

مگر محدثین کے مابین اس سند سے احتجاج کے درست ہونے اور نہ ہونے کے حوالے سے اختلاف ہے: جمہور محدثین کا مسلک یہ ہے کہ استدلال درست ہے؛ جب کہ بعض محدثین

کی رائے یہ ہے کہ درست نہیں ہے۔

چناں چہ ابن عدی کا قول ہے: ''یہ سند مرسل ہے؛ کیوں کہ عمرو کے دادا محمد صحابی نہیں ہے''۔ حافظ ابن حبان نے فرمایا: ''اگر جدہ سے مراد شعیب کے دادا عبداللہ ہیں، تو شعیب کا اپنے دادا سے سماع ثابت نہیں ہے؛ اس لیے یہ سند منقطع ہوگی اور اگر عمرو کے دادا محمد مراد ہیں، تو وہ صحابی نہیں ہیں؛ اس لیے روایت مرسل ہوگی''۔ امام دارقطنی نے فرمایا: اگر دادا کے سلسلے میں صراحت ہو کہ وہ عبداللہ بن عمرو ہیں، تو وہ قابل استدلال ہے، ورنہ نہیں، اسی طرح امام آجری نے امام ابو داؤد کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ وہ بھی اس سند سے استدلال نہیں کرتے تھے اور یہی ایک روایت یحی بن معین کی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عمرو بن شعیب کی عن ابیہ عن جدہ والی روایت ''وجادہ'' ہے یعنی حضرت عبداللہ بن عمرو کا صحیفۂ صادقہ ان کو مل گیا تھا۔ اسی وجہ سے ارباب صحاح نے ان سے روایت کرنے میں احتیاط برتی ہے۔ (تدريب الراوي ۲/۲۲۷)

جمہور محدثین اور علماء اسلام کے نزدیک بلا شبہ یہ سند قابل استدلال ہے، یا تو صحیح لذاتہ کے ادنی درجہ پر ہے یا حسن لذاتہ کے اعلیٰ مقام پر ہے۔ جمہور یہ کہتے ہیں کہ اتنی بات تو متفق علیہ ہے کہ "أبيه" کی ضمیر عمرو کی طرف راجع ہے۔ اختلاف صرف "جده" کی ضمیر میں ہے کہ اگر وہ بھی عمرو کی طرف راجع ہو، جیسا کہ عام قاعدہ ہے، تو یہ روایت مرسل ہوگی؛ کیوں کہ محمد تابعی ہیں اور اگر شعیب کی طرف ضمیر راجع ہو، تو ان کے دادا عبداللہ بن عمرو ہیں، جو کہ صحابی ہیں؛ مگر پھر اس میں اختلاف ہے کہ شعیب کا اپنے دادا سے سماع ثابت ہے یا نہیں، بعض محدثین کہتے ہیں کہ ثابت نہیں ہے؛ اس لیے روایت منقطع ہوگی اور نا قابل استدلال ہو جائے گی؛ مگر جمہور کہتے ہیں کہ سماع ثابت ہے اس لیے روایت متصل مرفوع ہوگی۔ یہاں دو امر دلیل طلب ہیں: ایک تو عام قاعدہ کے خلاف جدہ کی ضمیر کا شعیب کی طرف لوٹنا۔ دوسرے شعیب کا حضرت عبداللہ سے سماع کا اثبات۔

چنانچہ امام نووی نے ''شرح مهذب'' میں فرمایا ہے کہ "جد" کو حضرت عبداللہ صحابی پر محمول کیا جائے گا، نہ کہ محمد تابعی پر اور شعیب کا سماع عبداللہ سے ثابت ہے؛ لہٰذا اس سند کا قابل استدلال ہونا ہی مختار اور اصح ہے۔ یہی محققین کا مذہب ہے۔ (بلغة الأريب ص ۲۱۱)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: محدثین ''جد'' سے جد اعلیٰ: حضرت عبداللہ بن عمرو مراد لیتے ہیں، محمد بن عبداللہ نہیں مراد لیتے ہیں اور شعیب نے اپنے دادا عبداللہ سے بہت سی جگہوں میں سماع کی صراحت کی ہے۔ پھر جن احادیث میں سماع کی صراحت ہے، ان کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ ''یہ مجموعہٗ احادیث میں سے چند ہیں، جو صراحت کرتی ہیں کہ ''جد'' عبداللہ بن عمرو ہی ہیں''۔(تهذيب التهذيب ٤٦/٨)

امام بخاری نے فرمایا: میں نے احمد بن حنبل، علی بن المدینی، اسحاق بن راہویہ، ابو عبید اور اکثر محدثین کو عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے استدلال کرتے دیکھا ہے، کسی مسلمان نے اس سند کو نہیں چھوڑا ہے۔ پھر فرمایا: ''مذکورہ لوگوں کے بعد کون رہ گئے؟''۔

ابن ابی حاتم نے فرمایا: میرے والد سے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ اور بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ کے متعلق سوال کیا گیا، تو انھوں نے جواب دیا کہ عمرو کی سند میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے۔(تهذيب التهذيب ٤٤/٨)

محمد بن علی جوزجانی نے فرمایا: میں نے احمد بن حنبل سے پوچھا کہ عمرو نے اپنے والد سے کچھ سنا ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ يقول: حدثني أبي۔ (وہ کہتے ہیں کہ میرے والد نے مجھ سے بیان کیا)۔ میں نے پھر پوچھا کہ ان کے والد نے عبداللہ بن عمرو سے کچھ سنا ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ ہاں، میں سمجھتا ہوں کہ سنا ہے۔(تهذيب التهذيب ٤٥/٨)

حسن بن سفیان نے اسحاق بن راہویہ سے نقل کیا ہے کہ اگر عمرو سے روایت کرنے والا راوی ثقہ ہے تو وہ سند ایوب عن نافع عن ابن عمر کی طرح ہے۔ ایوب بن سوید نے امام اوزاعی سے نقل کیا ہے کہ میں نے کسی قریشی کو عمرو بن شعیب سے افضل واکمل نہیں پایا۔(ميزان الاعتدال ٢٦٣/٣)

امام عجلی اور امام نسائی نے فرمایا کہ وہ ثقہ ہیں۔ امام دارمی نے فرمایا کہ عمرو بن شعیب ثقہ ہیں، ان سے ان لوگوں نے روایت کی ہے جن کی رجال پر نظر ہے۔ جیسے: ایوب، ابن شہاب زہری اور حکم وغیرہ۔ محدثین نے ان کی حدیث سے استدلال کیا ہے۔ ان کے والد نے حضرت عبداللہ بن عمرو، عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس سے سنا ہے۔ ابو بکر بن زیاد نیساپوری نے فرمایا کہ عمرو کا سماع اپنے باپ سے اور شعیب کا سماع اپنے دادا سے ثابت ہے۔(تهذيب التهذيب ٤٥/٨)

علی بن المدینی نے فرمایا: ان کے والد شعیب نے اپنے دادا عبداللہ بن عمرو سے سنا ہے اور عمرو بن شعیب ہمارے اعتقاد میں ثقہ ہیں اور ان کی کتاب صحیح ہے۔(تهذيب التهذيب ٤٦/٨)

حافظ ذہبی نے ابن حبان کے قول کی تردید کرتے ہوئے فرمایا: یہ درست نہیں ہے؛ اس لیے کہ شعیب کا عبداللہ سے سماع ثابت ہے اور عبداللہ ہی نے ان کی پرورش کی ہے، یہاں تک کہ کہا گیا ہے کہ ان کے والد محمد اپنے والد عبداللہ کی زندگی ہی میں وفات پا گئے تھے۔ تو شعیب کی کفالت ان کے دادا عبداللہ نے کی ہے؛ لہٰذا جب وہ عن ابیہ عن جدہ کہیں، تو ''جدہ'' کی ضمیر شعیب کی طرف لوٹتی ہے۔(ميزان الاعتدال ٢٦٦/٣)

امام بخاری نے فرمایا: علی بن المدینی، یحییٰ بن معین، احمد بن حنبل، ابوخیثمہ اور بہت سے شیوخ نے جمع ہو کر عمرو بن شعیب کی حدیث کے سلسلے میں مذاکرہ کیا، تو تمام نے اس کو ثابت مانا اور یہ کہا کہ وہ حجت ہے۔(تتمة بلغة الأريب ص ٢١٠)

شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے فرمایا: ائمۂ اسلام اور جمہور علماء عمرو بن شعیب، عن ابیہ عن جدہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جب کہ ان سے نقل کرنے والے درست ہوں۔ جیسے: امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، سفیان بن عیینہ اور اسحاق بن راہویہ وغیرہ۔(بلغة الأريب ص ٢١٢)

حافظ جمال الدین مزی نے فرمایا: عمرو بن شعیب تین طرح سے آتے ہیں (١) عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده۔ (٢) عمروبن شعيب عن أبيه عن عبدالله بن عمرو۔ (٣) عمروبن شعيب عن أبيه عن جده عبدالله بن عمرو۔ تو عمرو کے تین دادا ہوئے (١) محمد (٢) عبداللہ (٣) عمرو بن العاص۔ ان میں سے محمد تابعی ہیں اور عبداللہ و عمرو بن العاص صحابی ہیں۔ پھر اگر جدہ سے مراد محمد ہو، تو حدیث مرسل ہے؛ کیوں کہ محمد تابعی ہیں اور اگر اس سے مراد عمرو بن العاص ہیں، تو حدیث منقطع ہے؛ اس لیے کہ عمرو بن العاص کو شعیب نے نہیں پایا ہے (واضح ہو کہ یہ احتمال محض عقلی ہے، اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔) اور اگر اس سے مراد عبداللہ ہو، تو اس بات کی ضرورت پڑے گی کہ شعیب کا عبداللہ سے سماع ثابت ہے یا نہیں؟ تو سنن دارقطنی کے اندر کتاب البیوع وغیرہ میں سند صحیح کے ساتھ عمرو کا سماع اپنے باپ سے اور شعیب کا سماع اپنے دادا سے ثابت ہے۔(تتمة بلغة الأريب ص ٢١٣)

امام بیہقی نے سنن کبری میں فرمایا: شعیب کا سماع اپنے دادا سے صحیح ہے؛ لیکن صحت استدلال کے لیے ضروری ہے کہ عمرو تک اسناد درست ہو۔(تتمة بلغة الأريب ص ۲۱۷)

علامہ علائی نے فرمایا: اس سند کے صحیح ہونے پر اس بات سے استدلال بہت ہی اہم ہے کہ امام مالک نے "موطأ" میں اس سند سے روایت کیا ہے، چنانچہ انہوں نے حدیث: "الراکب شیطان، والراکبان شیطانان، والثلاثة رکب، کی تخریج اسی سند سے کی ہے۔ علامہ علائی نے اس سند کی صحت پر مستقل ایک کتاب تصنیف کی ہے۔(تتمة بلغة الأريب ص ۱۱۲)

والْمَرْتَبَةُ الْأُوْلىٰ هي التي أُطْلِقَ عَلَيْهَا بَعْضُ الْأئمةِ أَنَّها أَصَحُّ الْأَسانيدِ. والمُعْتَمَدُعدمُ الإطلاقِ لتَرْجَمةٍ مُعَيَّنَةٍ منها. نعم يُسْتَفَادُ من مَجْموعِ ما أَطْلَقَ الْأَئِمَّةُ عليه ذٰلك أَرْجَحِيَّتُهُ علىٰ مالم يُطْلِقُوْهُ. ويَلْتَحِقُ بِهٰذا التَفَاضُلِ: (۱)مااتَّفَقَ الشَّيْخانِ على تَخْرِيْجِهِ بالنسبةِ إلىٰ مَا انْفَرَدَ بِهِ أَحَدُهُمَا. (۲)ومَا انْفَرَدَ بِهِ الْبُخاريُّ. (۳)بِالنِّسْبَةِ إلى مَا انْفَرَدَ بِهِ مُسْلِمٌ، لِاتِّفَاقِ الْعُلَمَاءِ بَعْدَهُمَا علىٰ تَلَقِّي كِتَابَيْهِمَا بِالْقَبُوْلِ، وَاخْتِلَافِ بَعْضِهم فِيْ أَيِّهِماَ أَرْجَحُ. فَمَا اتَّفَقَا عليهِ أَرْجَحُ من هٰذِهِ الْحَيْثِيَةِ ممالَم يَتَّفِقَا عليه، وقد صَرَّحَ الْجُمْهورُ بِتَقْدِيْمِ "صحيحِ الْبُخارِيِّ" في الصِّحَّةِ، ولم يُوْجَدْ عن أَحَدٍ التَّصْرِيْحُ بِنَقِيْضِهِ

ترجمہ: پہلا مرتبہ وہ ہے جس کو بعض ائمہ نے اصح الاسانید کہا ہے اور قابل اعتماد بات یہ ہے کہ کسی سند کو اصح الاسانید مطلقاً نہ کہا جائے؛ البتہ جن سندوں کو ائمہ نے اصح الاسانید کہا ہے، ان کے مجموعہ سے ان سندوں کا راجح ہونا مفہوم ہوتا ہے ایسی سندوں پر جن کو اصح الاسانید نہیں کہا ہے اور مذکورہ تفاضل ہی سے وہ حدیثیں لاحق ہوں گی جن کی تخریج پر شیخین (بخاری و مسلم) نے اتفاق کیا ہو، بہ نسبت ان حدیثوں کے جن کی تخریج صرف ایک نے کی ہو اور وہ حدیثیں بھی لاحق ہوں گی جن کی تخریج صرف بخاری نے کی ہو، بہ نسبت ان حدیثوں کے جن کی تخریج صرف مسلم نے کی ہو؛ اس لیے کہ ان کے بعد کے علماء کا ان کی کتابوں کی قبولیت پر اتفاق ہو چکا ہے اور اس لیے بھی کہ بعض کا اختلاف ہے کہ دونوں میں سے کون راجح ہے؟ لہٰذا

جن کی تخریج پر دونوں کا اتفاق ہو، وہ مذکورہ حیثیت سے ان حدیثوں پر راجح ہوں گی جن کی تخریج پر دونوں کا اتفاق نہ ہو اور جمہور نے صحت میں ''صحیح بخاری'' کے مقدم ہونے کی صراحت کی ہے اور کسی سے اس کے خلاف کی صراحت منقول نہیں ہے۔

کیا کسی سند کو مطلقاً اصح الاسانید کہنا صحیح ہے؟

کسی سند کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ سب سے اصح ہے درست ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے: بعض حضرات کی رائے ہے کہ درست ہے۔ چنانچہ متعدد محدثین نے مختلف سندوں کو اپنے علم وتحقیق کے اعتبار سے اصح کہا ہے، جس کی تفصیل محدثین کے اسماء کی صراحت کے ساتھ گذر چکی؛ جب کہ محققین کا مسلک یہ ہے کہ کسی سند کو مطلقا اصح کہنا درست نہیں ہے؛ کیوں کہ اصح ہونے کا مدار روات کے احوال واوصاف پر ہے اور یہ بہت ہی مشکل ہے کہ کسی سند کے تمام روات میں سب سے اعلیٰ صفات پائے جائیں اور اس طرح کے صفات دوسری کسی سند کے روات میں نہ پائے جائیں۔

اگر کسی سند کو اصح الاسانید کہنا ہی ہے، تو صحابی یا شہر وغیرہ کی قید کے ساتھ کہا جا سکتا ہے۔ مثلا یہ کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اصح الاسانید وہ ہے۔ یا اہل کوفہ کی اصح الاسانید یہ یہ ہیں۔ وغیرہ۔ (تدریب الراوی ۱/ ۵٤)

متعدد صحابہ کی اصح الاسانید کی مثال

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اصح الاسانید یہ ہے: محمد بن سيزين عن عبيدة بن عمر والسلماني عن علي .وغیرہ۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اصح الاسانید یہ ہے: هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة. زهري عن عروة بن الزبير عن عائشة. وغیرہ۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کی اصح الاسانید یہ ہے: أعمش عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود. وغیرہ۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اصح الاسانید یہ ہے۔یحیی بن أبي کثیر عن أبي سلمة عن أبي هريرة. وغیرہ۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کی اصح الاسانید یہ ہے:عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده. (الباعث الحثیث ص۲۳)

متعدد شہروں کی اصح الاسانید کی مثال

اہل مکہ (زادہا اللہ شرفا) کی اصح الاسانید یہ ہے:سفیان بن عیینة عن عمرو بن دینار عن جابر. اہل یمن کی اصح الاسانید یہ ہے:معمرعن همام عن أبي هريرة . اہل مصر کی اصح الاسانید یہ ہے:لیث بن سعد عن یزید بن أبي حبیب عن أبي الخیر عن عقبة بن عامر. اہل خراسان کی اصح الاسانید یہ ہے:حسین بن واقد عن عبد اللّٰه بن بریدة عن أبیه. اہل شام کی اصح الاسانید یہ ہے:الأوزاعي عن حسان بن عطیة عن الصحابة.

(معرفة علوم الحدیث ص۵٦۔تدریب الراوی ۶۲/۱)

متعدد سندوں کو اصح الاسانید کہنے کا عمومی فائدہ

محققین کے نزدیک کسی سند کو مطلقاً اصح الاسانید کہنا اگرچہ درست نہیں ہے؛ لیکن جن حضرات نے کچھ سندوں کو مطلقاً اصح کہا ہے، ان کا کہنا بالکل غلط بھی نہیں ہے؛ بلکہ اس کا فائدہ ہے؛ وہ یہ کہ جن سندوں کو اصح الاسانید کہا گیا ہے وہ ان سندوں پر راجح ہوں گی جن کو اصح نہیں کہا گیا ہے۔ مثلاً مذکورہ مراتب ثلاثہ میں سے پہلے مرتبہ کو اصح الاسانید کہا گیا ہے، تو وہ دوسرے وتیسرے مراتب پر مقدم ہوگی۔

مراتب ثلاثہ کے ملحقات کا بیان

ماقبل میں حدیث صحیح کے تین مراتب بیان کیے گئے ہیں، جن میں سے بعض بعض پر فائق ہیں، انہیں کے ساتھ تفاضل میں تین اور درجات لاحق ہیں، وہ یہ ہیں: (۱) وہ متفق علیہ حدیثیں

جن کی تخریج امام بخاری و مسلم؛ دونوں نے کی ہو۔ (۲) وہ حدیثیں جن کی تخریج امام بخاری نے کی ہو، امام مسلم نے نہ کی ہو۔ (۳) وہ حدیثیں جن کی تخریج مسلم نے کی ہو، بخاری نے نہ کی ہو۔

یہ تینوں درجات ایسے ہیں کہ ان کی ہر حدیث صحیح ہے؛ مگر ان میں باہم فرق مراتب ہے۔ پہلے مرتبے کی حدیثیں دوسرے وتیسرے مراتب پر مقدم ہوں گی اور دوسرے مرتبے کی حدیثیں تیسرے مرتبے پر مقدم ہوں گی۔ پہلے مرتبے کے اپنے مابعد پر مقدم ہونے کی دو دلیلیں ہیں: ایک یہ کہ جمہور علماء نے صحیحین کی قبولیت پر اتفاق کر لیا ہے، دوسرے یہ کہ علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ صحیحین میں کون افضل ہے؟ علماء کا یہ اختلاف صحیحین پر محصور ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ صحیحین دوسری کتابوں سے افضل ہے۔ ان دونوں دلیلوں سے معلوم ہوا کہ جو حدیثیں صحیحین میں ہیں۔ وہ ان احادیث پر راجح ہوں گی جو کہ صحیحین کے علاوہ میں ہیں، دوسرے مرتبے کے تیسرے پر مقدم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ لوگوں نے اگرچہ صحیحین کی باہم افضلیت میں اختلاف کیا ہے؛ مگر جمہور نے صراحت کی ہے کہ صحیح بخاری، صحیح مسلم پر مقدم ہے؛ بلکہ کسی نے بھی یہ صراحت نہیں کی ہے کہ صحیح مسلم صحیح بخاری پر مقدم ہے، معلوم ہوا کہ صحیح بخاری میں صرف جن حدیثوں کی تخریج کی گئی ہو وہ ان حدیثوں پر مقدم ہوں گی جن کی تخریج صرف مسلم نے کی ہو۔

وأما مانُقِلَ عن أَبِيْ عَلِيٍّ النَّيسَا بُورِيِّ أنه قَال: "ماتَحتَ أَدِيمِ السَّمَاءِ أَصَحُّ من كِتَابِ مُسْلِمٍ"، فلم يُصَرِّحْ بِكَوْنِهِ أَصَحَّ مِنْ "صحيحِ الْبُخارِيِّ"؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا نَفَىٰ وُجُودَ كِتَابٍ أَصَحَّ مِنْ كِتَابِ مُسْلِمٍ ؛ إِذالْمَنْفِيُّ إِنَّمَا هو مَايَقْتَضِيْهِ صِيْغَةُ أَفْعَلِ من زِيَادَةِ صِحَّةٍ، في كِتَابٍ شَارَكَ كِتَابَ مُسْلِمٍ في الصحّةِ يَمْتَازُ بِتِلْكَ الزِّيَادَةِ عليه، ولم يَنْفِ الْمُسَاوَاةَ.وكذٰلِكَ مانُقِلَ عَنْ بَعْضِ الْمَغَارِبَةِ أَنَّهُ فَضَّلَ "صحيحَ مُسْلِمٍ" على "صحيحِ الْبُخارِيِّ" فَذٰلِكَ فيما يَرْجِعُ إِلىٰ حُسْنِ السِّيَاقِ وَجَوْدَةِ الْوَضْعِ وَالتَّرْتِيبِ، ولم يُفْصِحْ أَحَدٌمنهم بِأَنَّ ذٰلكَ رَاجِعٌ إِلىٰ الْأَصَحِّيَّةِ. ولوأَفْصَحُوا بِهٖ. لَرَدَّهُ عَلَيهم شَاهِدُ

الْوُجُودِ ؛ فَالصِّفَاتُ التي تَدُوْرُ عليها الصِحَّةُ في "كتابِ الْبُخارِيِّ" أَتَمُّ مِنها في "كتابِ مُسْلِمٍ" وأَسَدُّ، وشَرْطُهُ فيها أَقْوىٰ وأَشَدُّ.

ترجمه: لیکن ابوعلی نیساپوری کا جو یہ قول منقول ہے کہ "آسمان کے نیچے صحیح مسلم سے اصح کوئی کتاب نہیں ہے" تو یہ قول صحیح بخاری سے صحیح مسلم کے اصح ہونے کی تصریح نہیں ہے؛ کیوں کہ انہوں نے ایسی کتاب کے وجود کی نفی کی ہے جو صحیح مسلم سے اصح ہو، مساوات کی نفی نہیں کی ہے؛ اس لیے کہ منفی وہی چیز ہوگی جس کا صیغہ اسم تفضیل تقاضہ کرے، یعنی کسی ایسی کتاب میں زیادتی صحت جو نفس صحت میں صحیح مسلم کے شریک ہو اور وہ کتاب اس زیادتی کی وجہ سے صحیح مسلم سے ممتاز ہو، مساوات کی نفی نہیں کی ہے۔ اسی طرح بعض اہل مغرب سے جو یہ منقول ہے کہ انہوں نے صحیح بخاری پر صحیح مسلم کو فضیلت دی ہے، تو اس کا تعلق سباق وسیاق کی عمدگی اور ترتیب وتالیف کے حسن سے ہے۔ کسی نے بھی ان میں سے یہ صراحت نہیں کی ہے کہ اس کا تعلق اصح ہونے سے ہے، اگر اس کی صراحت بھی کرتے، تو موجودہ صورت حال کی گواہی اس کو رد کردیتی؛ کیوں کہ جن صفات پر صحتِ حدیث کا مدار ہے وہ صحیح مسلم کے مقابلے میں صحیح بخاری میں بدرجۂ اتم اور بہت ہی درست پائے جاتے ہیں اور ان صفات کے حوالے سے بخاری کی شرط بمقابلہ شرط مسلم بہت ہی قوی اور ٹھوس ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

مصنف نے اوپر یہ دعوی کیا تھا کہ "کسی نے بھی یہ صراحت نہیں کی ہے کہ صحیح مسلم بمقابلہ صحیح بخاری اصح ہے"۔ اس دعوی پر یہ اشکال ہے کہ امام حاکم کے استاذ ابوعلی نیساپوری نے فرمایا: "ماتحت أديم السماء أصح من كتاب مسلم" یعنی روئے زمین پر صحیح مسلم سے اصح کوئی کتاب نہیں ہے۔ یہ قول گویا اس بات میں صریح ہے کہ صحیح مسلم تمام کتب سے اصح ہے، پھر آپ کا دعوی کیسے درست ہوسکتا ہے؟

حافظ ابن حجر نے اس کا یہ جواب دیا کہ ابوعلی نیساپوریؒ کا مذکورہ قول صحیح بخاری کے مقابلے میں صحیح مسلم کے اصح ہونے کی تصریح نہیں ہے۔ اس بات کی دلیل سے پہلے یہ جاننا چاہیے کہ

''اصح'' اسم تفضیل ہے اور اسم تفضیل ایسے اسم مشتق کو کہتے ہیں، جو معنی فاعلیت میں دوسرے کے مقابلے میں زیادتی پر دلالت کرے، مثلا ہمارے قول: ''زيد أفضل من خالد'' کا مطلب یہ ہے کہ زید اور خالد دونوں فضیلت میں شریک ہیں؛ مگر زید میں بمقابلۂ خالد فضیلت زیادہ ہے۔ دوسری بات یہ یاد رکھیے کہ جب اسم تفضیل پر نفی داخل ہوتی ہے، تو اسی زیادتی کی نفی مقصود ہوتی ہے، اصل معنی فاعلیت کی نفی نہیں ہوتی ہے، مثلا ہم کہیں: ''زيد ليس بأفضل من خالد'' اس کا مطلب یہ ہے کہ زید خالد سے زیادہ افضل نہیں ہے، گویا نفی زیادتی فضیلت کی ہے؛ لیکن نفس فضیلت میں زید خالد کا شریک ہے؛ لہٰذا مذکورہ جملہ اس وقت بھی کہنا درست ہوگا جب کہ زید اور خالد فضیلت میں برابر ہوں۔

جب یہ دونوں باتیں مفہوم ہوگئیں، تو مصنف کے جواب کا حاصل یہ ہوگا کہ ابو علی نیساپوری کا قول صحیح مسلم کے اصح ہونے کی تصریح نہیں ہے؛ کیوں کہ انھوں نے اصح ہونے کی نفی کی ہے، یعنی کسی ایسی کتاب میں زیادتی صحت کی نفی کی ہے جو کہ نفس صحت میں کتاب مسلم کی شریک ہو اور اس زیادتی کی وجہ سے کتاب مسلم سے ممتاز ہو، جس سے مساوات کی نفی لازم نہیں آتی؛ لہٰذا اس قول سے زیادہ سے زیادہ یہ سمجھ میں آیا کہ صحیح مسلم صحیح بخاری کے مساوی ہے اور یہ اصح ہونے کی صراحت نہیں ہے۔

جواب پر اشکال

مذکورہ جواب پر اشکال یہ ہے کہ امام ابو علی کے قول کا جو مطلب مصنف نے بیان کیا ہے، وہ لغت کے اعتبار سے اگر چہ درست ہے؛ مگر اعتبار تو عرف کا ہے اور اس لحاظ سے مذکورہ مطلب درست نہیں ہے؛ کیوں کہ حدیث پاک: ''ما رأيت أحسن من رسول الله ﷺ'' کا عرف میں مقصود یہی ہے کہ آپ سے زیادہ کوئی حسین نہیں ہے اور نہ کوئی برابر ہے؛ لہٰذا ابو علی نیساپوری کے قول کا بھی عرف میں یہی مطلب ہوگا کہ صحیح مسلم سے نہ تو کوئی کتاب اصح ہے اور نہ کوئی برابر ہے۔

جوابات

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ہر چند کہ اعتبار عرف کا ہے؛ مگر بوقت قرینہ معنی لغوی

مراد لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور قرینہ جمہور کی یہ صراحت ہے کہ "صحیح بخاری صحیح مسلم سے اصح ہے" (إمعان النظر ص ٥٤)

دوسرا جواب یہ ہے کہ ابوعلی نیساپوری نے جس وقت قول مذکور ارشاد فرمایا تھا، اس وقت کا عرف بھی لغت کے مطابق تھا، یعنی صرف زیادتی کی نفی مقصود ہوتی تھی، مساوات کی نفی نہیں مقصود ہوتی تھی۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ امام احمد بن حنبل نے فرمایا: "ما بالبصرة أعلم من بشر بن المفضل، أما مثله فعسى" یعنی بصرہ میں بشر بن المفضل سے زیادہ جاننے والا کوئی نہیں ہے؛ البتہ ان کے مثل ممکن ہے۔ (تدریب الراوي ۷۱/۱)

تیسرا جواب یہ ہے کہ اس طرح کا جملہ کبھی باعتبار لغت استعمال ہوتا ہے اور کبھی باعتبار عرف، تو تصریح کی نفی کے لیے باعتبار لغت استعمال مراد لینا کافی ہے۔ (شرح الشرح ص ۲۷۱)

دوسرا اشکال اور اس کا جواب

مصنف کا یہ دعویٰ کہ صحیح مسلم کے اصح ہونے کی کسی نے صراحت نہیں کی ہے، اس پر ایک اشکال تو اوپر مذکور ہوا، دوسرا اشکال یہ ہے کہ بعض مغاربہ مثلاً ابن حزم وغیرہ سے منقول ہے کہ انھوں نے صحیح مسلم کو صحیح بخاری سے افضل کہا ہے اور ظاہر یہی ہے کہ یہ افضلیت اصح ہونے کے اعتبار سے ہی ہوگی۔

اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ مذکورہ فضیلت اصح ہونے کے اعتبار سے نہیں دی ہے؛ بلکہ سباق وسیاق کی عمدگی اور احادیث کے درمیان حسن ترتیب کے اعتبار سے ہے؛ اس لیے کہ امام مسلم کی عادت یہ ہے کہ پہلے وہ مجمل، مشکل، منسوخ، معنعن اور مبہم احادیث کو ذکر کرتے ہیں، پھر مبین، مفسر، ناسخ، مصرّح، معین اور منسوب کو ذکر کرتے ہیں، اسی طرح ایک حدیث کے متعدد طرق کو ایک جگہ جمع کر دیتے ہیں۔ یہ ایسی خوبیاں ہیں جن سے صحیح بخاری خالی ہے؛ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ باعتبار اصحیت بھی صحیح مسلم افضل ہو، چنانچہ انھوں نے اس کی صراحت بھی نہیں کی ہے، اگر بالفرض وہ صراحت بھی کرتے، تو موجودہ صورت حال جو صحیح بخاری کی ہے، وہ تصریح کی تردید کر دیتی؛ کیوں کہ حدیث کی صحت کا مدار جن اوصاف پر ہے

،وہ اوصاف صحیح بخاری میں بمقابلہ صحیح مسلم صحیح تر اور بدرجۂ اتم پائے جاتے ہیں، اسی طرح ان اوصاف کے حوالے سے شرط بخاری، شرط مسلم سے قوی تر اور مضبوط ترین ہے۔ صحیح بخاری کے اسبابِ ترجیح کا بیان آگے آتا ہے۔

تیسرا اشکال اور اس کا جواب

مصنف کے دعوے پر تیسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا: ''ما أعلم في الأرض كتابا أكثر صوابا من كتاب مالك. وفي لفظ عنه: ما بعد كتاب الله أصح من موطّأ مالك''. اس قول سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم کے بعد موطأ مالک جملہ کتب سے اصح ہے۔

اس کا جواب حافظ ابن صلاح نے یہ دیا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول صحیحین کے وجود سے پہلے کا ہے؛ لہٰذا اس زمانے میں جو کتابیں حدیث کی تھیں، ان تمام سے موطا مالک اصح ہو سکتی ہے، جو کتابیں امام شافعی رحمہ اللہ کے بعد تصنیف کی گئی ہیں، ان سے اصح ہونا ضرور نہیں ہے۔
(مقدمه ابن الصلاح ص ۲۰)

چوتھا اشکال اور اس کا جواب

چوتھا اشکال یہ ہوتا ہے کہ مصنف کے قول: ''واختلاف بعضهم في أيهما أرجح'' سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض لوگوں نے صحیح مسلم کو راجح کہا ہے اور ظاہر یہی ہے کہ ارجحیت باعتبار اصحیت ہی ہو۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ کسی نے صحیح مسلم کی ارجحیت کی تصریح نہیں کی ہے؛ بلکہ ان کے کلام سے ارجحیت صحیح مسلم مفہوم ہوتی ہے، جو کہ ہمارے دعوے کے خلاف نہیں ہے۔ (شرح الشاه وجيه الدين على شرح نخبة الفكر ص ۱۹)

دوسرا جواب قاضی محمد اکرم سندھی نے یہ دیا کہ اگر بعض لوگوں نے صحیح مسلم کو فضیلت دی ہے، تو وہ اصحیت کے اعتبار سے نہیں دی ہے؛ بلکہ حسن ترتیب وجودت وضع کے اعتبار سے دی ہے۔ (إمعان النظر ص ٥٤)

وأمّا رُجحانُهُ من حيثُ الاتّصالُ، فَلاشتِرَاطِهِ أنْ يكونَ الرَّاوِيْ قد ثَبَتَ له لِقَاءُ من رَوَىٰ عنه؛ ولَوْمَرَّةً،وَاكْتَفىٰ مُسلِمٌ بِمُطْلَقِ المُعَاصَرَةِ. وأَلْزَمَ البُخَارِيَّ بِأَنَّهُ يَحتَاجُ أن لَايَقْبَلَ الْعَنْعَنَةَ أَصلًا، وما أَلْزَمَهُ بِهِ ليس بِلَازِمٍ؛ لِأَنَّ الرَّاوِيَ إِذَاثَبَتَ لَهُ اللِّقَاءُ مَرَّةً، لايَجْرِيْ في رِوَايَتِهِ احتِمَالُ أن لَايَكُونَ قد سَمِعَ منه؛ لأنه يَلْزَمُ من جِرْيَانِهِ، أن يَكونَ مُدَلِّساً، وَالْمَسْأَلَةُ مَفْرُوضَةٌ في غَيْرِ الْمُدَلِّسِ.

ترجمہ: اتصالِ سند کے اعتبار سے صحیح بخاری کا راجح ہونا اس لیے ہے کہ (حدیث معنعن کو متصل تسلیم کرنے کے لیے) بخاری نے یہ شرط لگائی ہے کہ راوی کی مروی عنہ سے ملاقات ثابت ہو؛ اگر چہ ایک ہی مرتبہ ہو۔ امام مسلم نے صرف معاصرت کو کافی قرار دیا ہے۔ مسلم نے بخاری کو یہ الزام دیا کہ انھیں چاہیے کہ بلفظ عن روایت کو ہرگز نہ قبول کریں۔ جو الزام بخاری کو دیا ہے، وہ ان پر لازم نہیں آتا؛ کیوں کہ جب راوی کی مروی عنہ سے ایک مرتبہ بھی ملاقات ثابت ہو جائے، تو اس کی روایت میں عدمِ سماع کا احتمال جاری نہیں ہو سکتا؛ اس لیے کہ اس احتمال کے جاری ہونے سے لازم آئے گا کہ وہ راوی مدلِّس ہو، حالانکہ مسئلہ غیر مدلس میں فرض کیا گیا ہے۔

اسبابِ ترجیحِ صحیح بخاری

صحیح بخاری کی وجوہ ترجیح بمقابلہ صحیح مسلم مصنف نے دو طرح بیان کی ہے: ایک اجمالی، دوسری تفصیلی، اجمالی کا ذکر بعد میں کریں گے، پہلے تفصیلی وجوہ کا تذکرہ کیا ہے۔ تفصیلی وجوہ کا حاصل یہ ہے کہ صحتِ حدیث کے لیے محدثین کے نزدیک پانچ شرطیں ہیں: راوی کا عادل ہونا، تام الضبط ہونا، سند کا متصل ہونا، حدیث کا شاذ اور معلل نہ ہونا اور صحیح بخاری میں یہ پانچوں شرطیں بمقابلہ صحیح مسلم بدرجۂ اتم پائی جاتی ہیں، جن کی تفصیل حسبِ ذیل ہے۔

اتصالِ سند کے اعتبار سے ترجیح

حاصل عبارت یہ ہے کہ اگر ہر راوی بصیغۂ تحدیث یا اخبار یا سماع روایت کرے، تو وہ سند

بالا تفاق متصل ہوگی، جیسے: حدثنا فلان، أخبرنا فلان، سمعت فلانا يقول. اور اگر ہر راوی یا کوئی ایک راوی بصیغہ عن (جو کہ اتصال کے لیے وضع نہیں کیا گیا ہے) روایت کرے، تو وہ سند متصل ہوگی یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے: راوی دو حال سے خالی نہیں، وہ یہ کہ راوی مروی عنہ کا معاصر ہوگا یا نہیں؛ اگر معاصر نہیں ہے، تو وہ سند متصل نہیں ہوگی اور اگر معاصر ہے، تو دو حال سے خالی نہیں؛ یا تو خارج سے عدم لقاء بین الراوی والمروی عنہ ثابت ہوگا یا نہیں، اگر عدم لقاء ثابت ہو، تو وہ سند متصل نہیں ہوگی اور اگر عدمِ لقاء ثابت نہ ہو، تو دو حال سے خالی نہیں؛ یا تو راوی مدلّس ہوگا یا نہیں، اگر راوی مدلّس ہو، تو وہ سند متصل نہیں ہوگی، جب تک کہ راوی کی مروی عنہ سے ملاقات ثابت نہ ہو؛ ہر چند کہ ملاقات ایک ہی مرتبہ ہو یعنی اگر ایک مرتبہ بھی ملاقات ثابت ہو جائے، تو وہ سند متصل ہوگی، ورنہ نہیں۔ امام مسلم کا مسلک یہ ہے کہ وہ سند متصل ہوگی؛ خواہ ایک مرتبہ بھی ملاقات ثابت نہ ہو۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اسناد معنعن کو متصل قرار دینے کے لیے امام بخاری نے لقاء کی شرط لگائی ہے، جب کہ امام مسلم نے یہ قید نہیں لگائی ہے؛ لہٰذا اتصالِ سند کے حوالے سے قیدِ مذکور کی زیادتی صحیح بخاری کے لیے باعث ترجیح ہوگی۔

فائدہ: مدلّس: وہ راوی ہے جو اپنے شیخ کو حذف کر کے اوپر والے شخص سے ایسے لفظ کے ذریعہ روایت کرے جس سے سماع کا وہم ہوتا ہو۔ جیسے: عن فلان، یا قال فلان وغیرہ اور جس سند میں ایسا راوی ہو، اس کو سندِ مدلّس یا حدیث مدلّس کہتے ہیں۔

امام مسلم کا امام بخاری پر الزام

امام مسلم نے امام بخاری پر یہ اشکال کیا ہے کہ لقاء کی شرط لگانے کا مقصود یہ ہے کہ عدمِ سماع کا احتمال ختم ہو جائے اور سماع کا احتمال ظن غالب ہو جائے، پھر تو بخاری کو چاہیے کہ صرف وہ حدیثیں قبول کریں، جن میں ہر راوی نے سماع کی صراحت کی ہو اور حدیث معنعن کو بالکل نہ قبول کریں، نہ اس معنعن کو جس میں راوی کی مروی عنہ سے ملاقات نہ ہو اور نہ اس معنعن کو جس میں ملاقات ثابت ہو؛ کیوں کہ جس طرح اس معنعن میں عدم سماع کا احتمال باقی ہے، جس میں

راوی کی مروی عنہ سے ملاقات ثابت نہ ہو، اسی طرح اس معنعن میں بھی عدم سماع کا احتمال ہے، جس میں ملاقات ثابت ہو؛ لہٰذا کوئی بھی حدیث معنعن قبول نہیں کرنا چاہیے۔

امام بخاری کی طرف سے حافظ ابن حجر نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جب راوی کی مروی عنہ سے ایک مرتبہ ملاقات ثابت ہوگئی، تو حسن ظن کا تقاضہ ہے کہ اس کے ہر عنعنہ کو سماع پر محمول کیا جائے؛ اگر چہ عنعنہ سماع اور عدمِ سماع؛ دونوں کا احتمال رکھتا ہے؛ کیوں کہ اگر سماع پر محمول نہیں کیا جائیگا، تو لازم آئے گا کہ راوی مدلس ہو، حالانکہ یہ اختلاف اس وقت ہے جب کہ راوی مدلس نہ ہو۔ رہا وہ عنعنہ جس کے راوی کا مروی عنہ سے ایک مرتبہ بھی ملاقات ثابت نہ ہو، تو ظاہر یہی ہے کہ اس کو سماع پر محمول نہ کیا جائے۔

وأما رُجْحَانُهُ من حيثُ الْعَدَالَةِ وَالضَّبْطِ؛ فَلِأَنَّ الرِّجَالَ الَّذِيْنَ تُكُلِّمَ فيهم مِنْ رِجَالِ مُسْلِمٍ ، أكثرُ عدداً من الرجال الّذين تُكُلِّمَ فِيْهِم مِنَ رِجَالِ الْبُخَارِيِّ، مَعَ أَنَّ الْبخارِيَّ لم يُكْثِرُ مِن إِخْرَاجِ حَدِيْثِهِمْ؛ بل غَالِبُهم من شيوخِهِ الّذين أَخَذَعَنْهم ومَارَسَ حَدِيْثَهُمْ، بِخِلَافِ مُسْلِمٍ في الْأَمْرَيْنِ .

ترجمہ: صحیح بخاری کی فضیلت عدالت وضبط کے اعتبار سے اس لیے ہے کہ مسلم کے متکلم فیہ رجال بمقابلۂ بخاری کے متکلم فیہ رجال، زیادہ ہیں، نیز بخاری نے ان کی حدیث زیادہ تخریج نہیں کی ہے، مزید برآں ان میں اکثر بخاری کے وہ شیوخ واساتذہ ہیں، جن سے براہِ راست حدیث اخذ کیا ہے اور ان کی حدیثوں سے تعلق رہا ہے۔ یہ امام مسلم کے خلاف ہے دونوں چیزوں میں۔

عدالت اور ضبط کے اعتبار سے ترجیح

عدالت اور ضبط کے اعتبار سے صحیح بخاری کی وجوہ ترجیح تین ہیں: (۱) بخاری کے رجالِ متکلم فیہ کی تعداد کم ہے بمقابلہ مسلم کے متکلم فیہ رجال کے؛ اس لیے کہ جن رواۃ سے صرف بخاری نے روایت لی ہے، مسلم نے نہیں لی ہے، وہ چار سو پینتیس (۴۳۵) ہیں، جن میں سے

متکلم فیہ تقریباً اسّی ہیں اور جن رواۃ سے صرف مسلم نے روایت اخذ کی ہے، بخاری نے نہیں کی ہے، وہ چھ سو بیس (۶۲۰) ہیں، جن میں سے متکلم فیہ ایک سو ساٹھ ہیں، گویا بخاری کے متکلم فیہ رجال، مسلم کے متکلم فیہ رجال کے مقابلے میں نصف ہیں؛ کیوں کہ اسی ایک سو ساٹھ کا نصف ہی ہوتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ غیر متکلم فیہ رجال سے روایت لینا اچھا ہے بمقابلۂ متکلم فیہ رجال سے روایت لینے کے۔ (۲) بخاری نے متکلم فیہ رجال سے زیادہ روایت نہیں لی ہے، مگر مسلم نے ان سے بکثرت روایت لی ہے۔ (۳) بخاری کے متکلم فیہ رجال میں سے اکثر امام بخاری کے وہ اساتذہ وشیوخ ہیں، جن سے براہ راست بخاری نے روایت کیا ہے اور ان کی حدیثوں کو جانچا پڑتالا ہے، مگر مسلم کے اکثر متکلم فیہ رجال امام مسلم کے اساتذہ نہیں ہیں؛ بلکہ ان سے اوپر کے طبقے کے لوگ ہیں اور اس میں شک نہیں کہ آدمی اپنے اساتذہ کی حدیثوں سے واقف تر ہوتا ہے بمقابلہ اوپر کے لوگوں کی حدیثوں کے۔

وأمّا رُجحَانُهُ من حيثُ عَدمُ الشُّذُوْذِ وَالإِعْلَالِ، فَلِأَنَّ ما انْتُقِدَ علىٰ الْبُخارِيِّ مِنَ الْأَحادِيْثِ أَقَلُّ عَدَداً مما انْتُقِدَ علىٰ مُسْلِمٍ. هذا مع اتفاقِ الْعُلَمَاءِ علىٰ أَنَّ الْبُخَارِيَّ كان أَجَلَّ من مُسْلِمٍ في العلوم، وأَعْرَفَ بِصَنَاعَةِ الْحَدِيْثِ منه، وأن مُسْلِماً تِلْمِيْذُهُ وخِرِّيْجُه، ولم يَزَلْ يستفِيْدُمنه وَيَتَّبِعُ آثَارَهُ، حتىٰ قَالَ الدَّارَ قُطنيُّ: لولا الْبُخارِيُّ لما رَاحَ مُسْلِمٌ ولا جَاءَ.

ترجمہ: شذوذ اور علت نہ ہونے کے اعتبار سے صحیح بخاری کی فضیلت اس لیے ہے کہ بخاری کی جن احادیث پر نقد واعتراض کیا گیا ہے، ان کی تعداد مسلم کی نقد کی ہوئی حدیثوں سے کم ہے۔ ایک طرف تو یہ باتیں ہیں، دوسری طرف علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بخاری، مسلم سے تمام علوم میں عموماً بڑے ہیں اور خصوصاً فن حدیث میں مسلم سے زیادہ دسترس رکھتے ہیں، نیز مسلم بخاری کے تلمیذ اور شاگرد ہیں اور بخاری سے ہمیشہ استفادہ کرتے اور ان کے نقش قدم پر چلتے رہے ہیں، حتی کہ امام دار قطنی کا قول ہے: اگر بخاری نہ ہوتے، تو مسلم کا وجود ہوتا نہ ظہور۔ (یعنی علم سے تعلق نہ ہوتا چہ جائے کہ گہرائی وگیرائی۔)

شاذ اور معلل نہ ہونے کے اعتبار سے ترجیح

عدم شذوذ واعلال کے اعتبار سے صحیح بخاری کی فضیلت اس لیے ہے کہ بخاری کی جن حدیثوں پر اعتراض کیا گیا ہے، وہ بمقابلۂ مسلم کی ان حدیثوں کے کم ہیں، جن پر نقد کیا گیا ہے؛ کیوں کہ صحیحین کی کل وہ حدیثیں جن پر اعتراض کیا گیا ہے، وہ دو سو دس (۲۱۰) ہیں، جن میں سے بتیس (۳۲) میں دونوں شریک ہیں اور صرف اٹھہتر (۷۸) بخاری میں ہیں، جب کہ مابقیہ یعنی سو (۱۰۰) مسلم میں ہے۔

اجمالی وجہ ترجیح

اور صحیح بخاری کی پانچ وجہ ترجیح بیان کی گئی جو سب کی سب تفصیلی تھیں۔ اجمالی وجہ ترجیح یہ ہے کہ علماء کا اتفاق ہے کہ امام بخاری امام مسلم سے جملہ علوم میں عموما اور فنِ حدیث میں خصوصا بڑے ہیں؛ بلکہ امام مسلم بخاری کے شاگرد اور خوشہ چیں ہیں اور ظاہری بات ہے کہ بڑے اور افضل کی بات اور کام بھی بڑا اور افضل ہوتا ہے، جیسا کہ مقولہ مشہور ہے: كلام الملوك ملك الكلام. یعنی بادشاہوں کا کلام کلام کا بادشاہ ہوتا ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اشکال یہ ہوتا ہے کہ امام بخاری کے افضل ہونے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ان کی کتاب بھی افضل ہو؛ کیوں کہ بڑا آدمی چھوٹی کتاب بھی تحریر کرسکتا ہے۔ حافظ سخاوی نے اس کا یہ جواب دیا کہ اصل یہی ہے کہ بڑے کی کتاب بھی بڑی ہو اور مطالب ظنیہ میں ترجیح کے لیے اس قدر بات کافی ہے۔

(**وَمِنْ ثَمَّةَ**) أَيْ ومن هذِهِ الْجِهَةِ، وهي أَرْجَحِيَّةُ شَرْطِ الْبُخاريِّ على غيرِهِ (**قُدِّمَ "صحيحُ الْبُخاريِّ"**) على غيرِهِ من الْكُتُبِ الْمُصَنَّفَةِ فِي الْحَدِيْثِ. (**ثُمَّ**) صحيحُ (**مُسْلِمٍ**) لِمُشارَكَتِهِ لِلْبُخارِيِّ

في اتفاقِ الْعُلَمَاءِ على تلقِّي كِتَابِهِ بِالْقَبُوْلِ أَيْضاً، سِوىٰ مَاعُلِّلَ. (ثم) يُقدَّمُ في الْأَرْجَحِيَّةِ من حيثُ الْأَصَحِيَّةُ ماوَافَقَهُ (شَرْطُهُمَا)؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِهِ رُوَاتُهُمَا مع بَاقِي شروطِ الصَّحيح، ورُوَاتُهُمَا قد حَصَلَ الْاتفاقُ على الْقَوْلِ بِتَعْدِيْلِهِمْ بِطَرِيْقِ اللُّزُومِ، فَهُمْ مُقَدَّمُوْنَ علىٰ غيرِهِمْ في رِوَايَاتِهِمْ، وهَذَا أَصْلٌ لايُخْرَجُ عنه إلّا بِدَلِيْلٍ. فإن كَانَ الْخَبَرُ على شَرْطِهِمامعاً، كَانَ دونَ ماأَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ، أومِثْلَهُ، وإِنْ كَانَ علىٰ شَرْطِ أَحَدِهِمَا (٥) فَيُقَدَّمُ شَرْطُ الْبُخارِيِّ وَحْدَهُ (٦) على شَرْطِ مُسْلِمٍ وحدَه، تَبَعاًلِأَصْلِ كُلٍّ مِنْهُمَا، فَخَرَجَ لنامِنْ هذا سِتَّةُ أَقْسَامٍ تَتَفَاوَتُ دَرَجَاتُهَا في الصّحةِ. وثَمَّةَ قِسْمٌ سَابِعٌ، وهو مالَيْسَ على شَرْطِهِمَا اجتِمَاعاً وَانْفِرَاداً.

ترجمہ: اور یہی وجہ ہے- یعنی بخاری کی شرط کا دوسروں پر راجح ہونا- کہ صحیح بخاری کو دوسری ان کتابوں پر مقدم کیا گیا ہے جو کہ فن حدیث میں تصنیف کی گئی ہیں۔ پھر صحیح مسلم کو مقدم کیا گیا ہے؛ کیوں کہ علماء کے کتابِ مسلم کی قبولیت پر اتفاق کر لینے میں مسلم بخاری کے شریک ہیں باستثناء احادیث منتقدہ۔ پھر اصحیت کے اعتبار سے راجح ہونے میں وہ حدیثیں مقدم ہیں، جن کے موافق بخاری ومسلم کی شرط ہو؛ اس لیے کہ ان کی شرط سے مراد ان کے روات ہیں، صحیح کی بقیہ شرطوں کے ساتھ اور ان کے روات کی توثیق کی بات پر بطریق التزام اتفاق ہو چکا ہے؛ لہٰذا ان کے روات اپنی روایتوں کے اندر دوسروں پر مقدم ہوں گے۔ ان کے روات کا دوسروں پر مقدم ہونا ایسا قاعدہ ہے جس سے بغیر دلیل خروج کرنا جائز نہیں، چنانچہ اگر حدیث ایک ساتھ دونوں کی شرطوں پر ہو، تو مسلم کی تخریج کردہ حدیث سے کمتر یا اس کے برابر ہوگی اور اگر صرف ایک کی شرط پر ہو، تو تنہا بخاری کی شرط کو تنہا مسلم کی شرط پر مقدم کیا جائے گا، دونوں کے اصل کی اتباع میں۔ خلاصہ یہ کہ مذکورہ بیان سے ہمیں چھ قسمیں حاصل ہوئیں، جو کہ صحت میں مختلف الدرجات ہیں اور یہاں ایک ساتویں قسم بھی ہے، وہ ایسی حدیث صحیح ہے جو ایک ساتھ دونوں کی شرط پر نہ ہو اور الگ الگ کسی ایک کی شرط پر بھی نہ ہو۔

مصدرِ حدیث کے اعتبار سے حدیث صحیح کے اقسام

مصدرِ حدیث یعنی کتبِ حدیث کے اعتبار سے حدیث صحیح کی سات قسمیں ہیں، جن میں ہر پہلی قسم اپنے مابعد کی قسم سے افضل واقدم ہے۔ ان کی تفصیل حسبِ ذیل ہے: (۱) وہ متفق علیہ حدیثیں جن کی تخریج صحیحین میں کی گئی ہوں۔ اس کی وجہ ترجیح دو ہیں جو کہ ماقبل میں گذر چکی: ایک تو یہ کہ صحیحین کو تلقی بالقبول حاصل ہے اور کسی کتاب کو یہ حاصل نہیں ہے۔ دوسری یہ کہ علماء کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ صحیحین میں کون افضل ہے، اس اختلاف کا صحیحین پر دائر رہنا اس بات کی دلیل ہے کہ صحیحین دوسری جملہ کتابوں سے افضل ہے۔ اس قسم کو مصنف نے زیرِ بحث عبارت میں نہیں ذکر کیا ہے؛ مگر اس کی طرف ماقبل میں اس عبارت: "ويلتحق بهذا التفاضل ما اتفق الشيخان على تخريجه بالنسبة إلى ما انفرد به أحدهما" کے اندر اشارہ گذر چکا ہے۔ اس قسم کو یہاں ماننا ضروری ہے ورنہ تو اقسام سات نہیں ہوں گے جو کہ مصنف کے دعوے کے خلاف ہے۔

(۲) وہ حدیثیں جو صحیح بخاری میں ہوں۔ اس کی وجہ ترجیح بھی دو ہے: ایک تو صحیح بخاری کی شرط کا دوسری تمام کتبِ حدیث کی شرطوں سے راجح ہونا۔ دوسری وجہ تلقی بالقبول کا حاصل ہونا۔ یہ وجہ مصنف نے ذکر نہیں کی؛ مگر یہاں ملحوظ ہے؛ کیوں کہ جب تلقی بالقبول مسلم کے لیے وجہ ترجیح ہو سکتی ہے، تو بخاری کے لیے کیوں نہیں ہوگی؟ اور مصنف نے مسلم کی وجہ ترجیح کے بیان میں "أيضا" کے لفظ سے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۳) وہ حدیثیں جو صحیح مسلم میں ہیں۔ اس کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ جمہور علماء نے اس کو قبولیت سے نوازا ہے، سوائے ان چند حدیثوں کے جن پر نقد واعتراض کیا گیا ہے (جن کا بیان پہلے گذر چکا) یہ حدیثیں تلقی بالقبول سے مستثنیٰ ہیں۔ اس قسم کی حدیثیں اگر چہ بخاری میں بھی ہیں؛ مگر معدودے چند ہونے کی وجہ سے ان کا استثناء نہیں کیا گیا ہے۔ بہر حال چوں کہ صحیح مسلم کو جو تلقی بالقبول حاصل ہے وہ اور دوسری کتبِ حدیث کو حاصل نہیں ہے، اس لیے وہ دوسروں پر راجح ہوگی۔

(۴) وہ حدیثیں جو بخاری و مسلم؛ دونوں کی شرط پر ہوں؛ مگر انھوں نے ان کی تخریج نہ کی ہو۔ اس کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ ان دونوں کی شرط سے مراد ان کے وہ رواۃ ہیں، جن سے انھوں نے صحیحین میں روایت کیا ہے اور جن کیفیات واحوال کا لحاظ روایت کرتے وقت کیا ہے وہ بھی باقی رہیں، نیز صحت حدیث کے لیے جو باقی اور شرطیں ہیں، مثلاً، اتصال سند، روایت کا معلل اور شاذ نہ ہونا وغیرہ، یہ سب باقی رہیں، خلاصہ یہ کہ شرط شیخین سے ان کے رواۃ مراد ہیں اور جب صحیحین کی قبولیت پر اتفاق ہو چکا ہے، تو بطریق التزام ان کے رواۃ کی تعدیل وتوثیق پر بھی اتفاق ہو گیا اور یہ خصوصیت کسی دوسری کتاب کے رجال کو حاصل نہیں، اس لیے بخاری و مسلم کی شرائط پر پائی جانے والی حدیثیں دوسری حدیثوں سے مقدم ہوں گی۔

فائدہ: رواتِ صحیحین کا دوسروں پر مقدم ہونا ایسا قاعدہ کلیہ ہے جس سے دلیل کے بغیر خروج درست نہیں ہے۔ جو خبر دونوں کی شرط پر ہو، وہ مسلم کی تخریج کردہ حدیثوں سے کم تر ہوگی؛ کیوں کہ صحیح مسلم کو جو تلقی بالقبول حاصل ہے، اس کا مقابلہ کسی کی شرط پر ہونا نہیں کر سکتا۔ بعض لوگوں نے کہا کہ دونوں ہم رتبہ ہوں گی۔ اس کی دلیل مصنف نے اپنی تقریر درس میں یہ بیان فرمائی ہے کہ اگر مسلم کی حدیث کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ صحیح مسلم میں ہے، تو جو خبر دونوں کی شرط پر ہو، اس کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ مسلم کی شرط کے ساتھ ساتھ بخاری کی بھی شرط پر ہے؛ لہٰذا دونوں ہم رتبہ ہو گئے۔ اس رائے کے اعتبار سے اقسام چھ ہوں گے۔ مصنف نے اپنے قول: "أو مثله" سے اسی اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے، نہ کہ تردد کا اظہار کیا ہے، لہٰذا "أو" تنویع کے لیے ہوگا، تردید کے لیے نہیں ہوگا۔ فتدبر۔ (القول المبتكر ص ۱۰۱)

(۵) وہ حدیثیں جو صرف بخاری کی شرط پر ہوں، مسلم کی شرط پر نہ ہوں، بایں طور کہ ایسے رواۃ سے مروی ہوں، جن سے صرف بخاری نے روایت لیا ہے، اس کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ جب بخاری کی تخریج کردہ حدیث مسلم کی تخریج کردہ حدیث سے مقدم ہوتی ہے، تو بخاری کی شرط بھی مسلم کی شرط سے مقدم ہوگی اور جب مسلم کی شرط سے مقدم ہے، تو دوسروں کی شرط سے بدرجۂ اولیٰ مقدم ہوگی۔

(۶) وہ حدیثیں جو صرف مسلم کی شرط پر ہوں بایں طور کہ ایسے رواۃ سے مروی ہوں،

جن سے صرف مسلم نے روایت لیا ہے۔ اس کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ جب مسلم کی تخریج کردہ روایت دوسروں کی تخریج کردہ روایت سے مقدم ہوتی ہے، تو مسلم کی شرط بھی دوسروں کی شرط پر مقدم ہوگی۔

(۷) وہ احادیث صحیحہ جو نہ تو دونوں کی شرط پر ہوں اور نہ کسی ایک کی شرط پر ہوں؛ بلکہ دوسرے اصحاب صحاح نے ان کی تخریج کی ہو، جیسے: صحیح ابن خزیمہ، صحیح ابن حبان. اور مستدركِ حاكم على الصحيحين.

فوائد: "ومن ثمّ" ثاء کے فتحہ کے ساتھ ایسا اسم ہے جس کے ذریعہ مکان کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ هنالك کے معنی میں ہے۔ اور ظرف غیر منصرف ہے۔ أي من هنالك قدّم ...... الخ "ثَمّة" تاء کے ساتھ اور "ثَمّ" بغیر تاء؛ دونوں طرح مستعمل ہے۔ قرآن کریم میں ہے: وإذا رأيت ثَمَّ رأيت نعيما وملكا كبيرا. اور حضرت علیؓ کی طرف منسوب مشہور شعر ہے:

ولقد أمرّ على اللئيم يسبُّني ❁ فمضيت ثَمَّةَ قلت لا يعنيني

اگر متن کو شرح سے قطع نظر کرتے ہوئے دیکھا جائے، تو "ثَمّ" سے مصنف کے قول: "ويتفاوت رُتَبُه" کی طرف اشارہ ہے اور اس کے ساتھ دوسرا مقدمہ: "أرجحيّة شرط البخاري" محذوف ہے، مطلب یہ ہوگا کہ چوں کہ حدیث صحیح کے درجات، اس کے رواۃ کے اوصاف واحوال کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتے ہیں اور بخاری کے رواۃ کے اوصاف سب سے اعلی ہیں؛ اس لیے صحیح بخاری کو جملہ کتب پر مقدم کیا گیا ہے اور اگر متن و شرح کو ایک کتاب مانا جائے، تو اشارہ شرطِ بخاری کی ارجحیت کی طرف ہے، جو کہ "شرحِ نخبۃ" میں مصنف نے تفصیل سے ذکر کی ہے۔

"ثم صحيح مسلم" اس کا عطف "قُدِّم" فعل کی تقدیر کے ساتھ "من ثمّ" پر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ صحیح بخاری کے بعد صحیح مسلم کو مقدم کیا جائے گا۔ اس کا عطف صحیح بخاری پر نہیں کیا جا سکتا ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ شرط بخاری کے رجحان کی وجہ سے صحیح مسلم کو مقدم کیا جائے گا، اس کا باطل ہونا کسی پر مخفی نہیں ہے اور شرط مسلم کے رجحان کو تو ماقبل میں ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

"سوی ما علّل" تعلیل سے لغوی معنی مراد ہے، یعنی تنقید؛ تاکہ شاذ کو بھی شامل ہو جائے۔ یہ تلقی بالقبول سے استثناء ہے، یعنی صحیح مسلم کی احادیث منتقدہ کو چھوڑ کر اس کو علماء نے قبول کیا ہے۔

تقسیم مذکور پر تبصرہ

مذکورہ تقسیم سبعی مصنف نے حافظ ابن صلاح کی موافقت میں ذکر کی ہے اور بہت سے علماء نے اس کو قبول کیا ہے؛ مگر بہت سے محققین علماء نے اس کو رد کر دیا ہے، مثلاً حافظ ابن ہمام، ابن امیر حاج حلبي اور علامہ قاسم بن قطلو بغا رحمہم اللہ وغیرہم۔ حافظ ابن ہمام "فتح القدیر شرح ہدایہ" میں تحریر فرماتے ہیں کہ جو لوگ مذکورہ تقسیم کے قائل ہیں ان کی بات تحکم ہے جس کی تقلید درست نہیں؛ اس لیے کہ اصحیت کا مدار ان دونوں کے رواۃ کا ان شرطوں پر مشتمل ہونا ہے، جن کا انھوں نے لحاظ کیا ہے، تو اگر وہی شرطیں صحیحین کے علاوہ میں پائی جائیں، تو صحیحین کی حدیثوں کو اصح اور دوسری حدیثوں کو غیر اصح کہنا کیا تحکم نہ ہوگا؟ (فتح القدیر ۱/۳۸۸-۳۸۹)

وهَذَا التَّفاوُتُ إِنَّما هو بِالنَّظَرِ إلى الحَيْثِيَّةِ الْمَذْكُورَةِ. أَمَّا لَوْ رُجِّحَ قِسْمٌ على مافَوْقَهُ، بِأُمُوْرٍ أُخْرىٰ تَقْتَضِيْ التَّرْجِيْحَ علىٰ مافوقَهُ، فإنّه يُقَدَّمُ علىٰ ما فَوْقَهُ؛ إذ قد يَعْرِضُ لِلْمَفُوْقِ ما يَجْعَلُهُ فَائِقاً، كما لو كَانَ الْحَدِيْثُ عندَ مُسْلِمٍ مثلاً، وهو مشهورٌ قاصرٌ عن درجَةِ التَّواتُرِ؛ لكن حَفَّتْهُ قرينَةٌ صاربِهايُفِيدُ الْعِلْمَ، فإنهُ يُقَدَّمُ علىٰ الْحديثِ الذي خَرَّجَهُ الْبُخَارِيُّ، إذاكان فَرْداً مُطْلَقاً، وكما لوكان الْحديثُ الذي لم يُخَرِّجَاهُ، مِنْ تَرْجَمَةٍ وُصِفَتْ بِكَوْنِها أَصَحَّ الْأَسانِيدِ، كَمَالِكٍ عن نَافِعٍ عن ابن عُمَرَ، فإنّه يُقَدَّمُ علىٰ ما انْفَرَدَ بِهِ أَحَدُهُمَا مثلاً، لاسيماً إذاكَانَ في إسْنادِهِ مَنْ فِيْهِ مَقَالٌ.

ترجمہ: یہ تفاوت تو مذکورہ حیثیت کے اعتبار سے ہے؛ لیکن اگر کوئی قسم اپنے مافوق پر

ایسے دوسرے امور کے باعث راجح ہو جو کہ اپنے مافوق پر ترجیح کا تقاضہ کرتے ہوں، تو اس کو اپنے مافوق پر مقدم کیا جائیگا؛ کیوں کہ کبھی مرجوح کے ساتھ ایسی چیز لگ جاتی ہے، جو اس کو راجح بنا دیتی ہے۔ جیسے: مثلا کوئی حدیث مسلم میں ہو جو کہ مشہور ہو، درجۂ تواتر سے کمتر ہو؛ لیکن اس کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ مل جائے جس سے وہ مفید علم ہو جائے، تو اس کو ایسی حدیث پر مقدم کیا جائے گا، جس کی تخریج بخاری نے کی ہو، جب کہ وہ فرد مطلق ہو۔ اسی طرح وہ حدیث جس کی شیخین نے تخریج نہ کی ہو، ایسی سند سے مروی ہو جس کو ''اصح الاسانید'' کہا گیا ہے، مثلا: مالك عن نافع عن ابن عمر، تو اس حدیث کو ایسی حدیث پر مقدم کیا جائے گا، جس کی تخریج بخاری و مسلم میں سے ایک نے کی ہو، خصوصا جب کہ اس کی سند میں متکلم فیہ راوی ہو۔

راجح کبھی دوسرے امور کی وجہ سے مرجوح ہو جاتی ہے

یہ ایک مسلمہ قاعدہ ہے کہ کسی حدیث کا ایک اعتبار سے راجح ہونا، اس کے دوسرے اعتبار سے مرجوح ہونے کے منافی نہیں ہے، چناں چہ جاننا چاہیے کہ ماقبل میں جو تفاضل و ترجیح کی ترتیب ذکر کی گئی ہے، وہ تو رواۃ کے عدالت و ضبط اور مصنفین کتبِ حدیث کی شرائط کے اعتبار سے ہے اور یہ عینِ ممکن ہے کہ کوئی قسم جو کہ اقسام سبعہ میں مرجوح ہو، اگر اس کے ساتھ دوسرے امور ترجیح لگ جائیں، تو وہ قسم اپنے مافوق سے راجح ہو جائے گی۔

اس کی دو مثالیں

ایک مثال یہ ہے کہ وہ حدیث جس کی تخریج صرف بخاری نے کی ہو، وہ دوسرے نمبر پر ہے اور جس کی تخریج صرف مسلم نے کی ہو، وہ تیسرے نمبر پر ہے؛ لیکن اگر بخاری کی حدیث فرد مطلق ہو اور مسلم کی حدیث مشہور ہو یعنی حدِ تواتر سے نیچے ہو اور اس کے ساتھ کوئی قرینہ مل جائے، جس کے باعث وہ مفید یقین ہو جائے، تو مسلم کی مذکورہ حدیث، بخاری کی مذکورہ حدیث پر شہرت اور قرینہ کی وجہ سے مقدم اور اس سے راجح ہو گی۔

دوسری مثال یہ ہے کہ وہ حدیث جس کی تخریج صرف بخاری یا صرف مسلم نے کی ہو، وہ بالترتیب دوسرے اور تیسرے نمبر پر ہے اور وہ حدیث جس کی تخریج دونوں میں سے کسی نے نہ کی ہو، وہ مذکورہ حدیث سے مرجوح ہے؛ لیکن اگر اس قسم کی حدیث اصح الاسانید میں سے کسی سند سے مروی ہو، تو وہ بخاری و مسلم کی روایات منفردہ سے بھی راجح ہو جائے گی، خصوصاً جب کہ بخاری و مسلم کی روایات منفردہ میں کوئی ایسا راوی ہو جس پر کلام کیا گیا ہو؛ ہر چند کہ وہ کلام قادح نہ ہو؛ کیوں کہ غیر متکلم فیہ سے روایت لینا بمقابلہ متکلم فیہ کے اولیٰ ہے۔

فوائد: ''فردا مطلقا'' بخاری کی حدیث میں فرد مطلق کی قید اس لیے لگائی ہے کہ اگر وہ حدیث فرد نسبی ہو اور فرد نسبی ہونا مشہور ہونے کے منافی نہیں ہے، تو اس وقت مسلم کی حدیث مشہور بخاری کی فرد نسبی مشہور پر مقدم نہیں ہوگی۔

''كما لك عن نافع'' یہ اصح الاسانید کی تمثیل ہے، جب کہ اس کی تفصیل گذر چکی۔ ''لا سيّما'' لا، نافیہ ہے، ''سيّ'' سین کے کسرہ اور یاء کی تشدید کے ساتھ اصل میں ''سِيوٌ'' یا ''سوي'' تھا، واو اور یاء ایک ساتھ جمع ہوئے، پہلا ساکن اور دوسرا متحرک ہے؛ اس لیے واو کو یاء سے بدل کر یاء کا یاء میں ادغام کر دیا گیا۔ اس کا معنی مثل ہے، کہا جاتا ہے: هما سيّان: أي مِثلان. "ما" زائدہ یا موصولہ یا موصوفہ ہے۔ اس کا استعمال برائے استثناء ''خصوصا'' کے معنی میں ہوتا ہے۔

(فَإِنْ خَفَّ الضبطُ) أَيْ قَلَّ -يقالَ: خَفَّ الْقَومُ خُفُوفاً، قَلُّوا- والْمرادُ مع بَقِيَّةِ الشُّرُوطِ الْمُتَقَدِّمَةِ في حَدِّ الصحيحِ (فـ)هو (الْحَسَنُ لذاتِهِ) لالِشَيْئٍ خارِجٍ، وهو الذي يكونُ حُسْنُهُ بِسَبَبِ الْإعتِضَادِ، نحوُ حديثِ الْمَسْتُورِ إذاتَعَدَّدَتْ طُرُقُهُ، وخَرَجَ بِاشْتِرَاطِ باقِي الْأَوْصَافِ الضَّعِيفُ. وهذا الْقِسْمُ مِنَ الْحَسَنِ مُشَارِكٌ للصحيحِ في الاحتجاجِ بِهِ؛ وإِنْ كَانَ دُونَهُ، ومُشَابِهٌ له في انقِسَامِهِ إلى مراتِبَ بَعْضُها فَوْقَ بَعْضٍ.

ترجمہ: اگر راوی کا ضبط ہلکا یعنی کم ہو- کہا جاتا ہے کہ لوگ ہلکے ہوگئے یعنی کم ہو گئے- اور

مراد صحیح کی شرطوں کے بقاء کے ساتھ (ضبط راوی کا کم ہونا ہے) تو وہ حدیث حسن لذاتہ ہے، لغیرہ نہیں ہے۔ حسن لغیرہ وہ حدیث ہے، جس کا حسن ہونا خارج سے تقویت کی وجہ سے ہو۔ جیسے: مستور کی حدیث، جب کہ اس کی متعدد سندیں ہوں۔ صحیح کی دوسری شرائط کی بقاء کی شرط سے حدیث ضعیف نکل گئی۔ حسن کی یہ قسم (حسن لذاتہ) استدلال میں صحیح کی ہم شریک ہے، ہر چند کہ (مرتبے میں) اس سے فروتر ہے اور متعدد مرتبوں کی طرف منقسم ہونے میں بھی صحیح کے مشابہ ہے، بعض مرتبے بعض کے اوپر ہیں۔

حسن لذاتہ کی تعریف

حسن لذاتہ وہ حدیث ہے جس کے رواۃ عادل، خفیف الضبط ہوں، سند متصل ہو، حدیث معلل اور شاذ نہ ہو۔

شرح تعریف

حسن لذاتہ میں وہی پانچ شرائط مطلوب ہیں جو کہ صحیح لذاتہ میں مذکور ہیں، صرف فرق اتنا ہے کہ صحیح لذاتہ کا راوی تام الضبط ہوگا اور حسن لذاتہ کا راوی خفیف الضبط ہوگا اور خفیف الضبط سے مراد وہ راوی ہے جس کا ضبط صحیح کے رواۃ سے کمتر اور ضعیف کے رواۃ سے برتر ہو اور یہ ایک حالتِ نوعیہ ہے جس میں مختلف مراتب متحقق ہوں گے۔ حسن لذاتہ کی تعریف میں ایک قید اور ملحوظ ہے، وہ یہ کہ اس حدیث کی ایک ہی سند ہو؛ کیوں کہ اگر ایک سے زیادہ سندیں ہوں گی، تو وہ حدیث حسن لذاتہ سے ترقی کر کے ''صحیح لغیرہ'' ہو جائے گی۔

حسن لذاتہ کی مثال

أخرج الترمذي قال: حدثنا قتيبة، حدثنا جعفر بن سليمان الضبعيُّ عن أبي عمر ان الجوني عن أبي بكر بن أبي موسى الأشعرى قال: سمعت أبي بحضرة العدو يقول: قال رسول الله ﷺ: ان أبو اب الجنة تحت ظلال السيوف. (ترمذي)

یہ حدیث حسن لذاتہ ہے؛ اس لیے کہ اس کے جملہ رواۃ ثقہ ہیں؛ مگر جعفر بن سلیمان خفیف الضبط ہے اور صحت کی بقیہ شرائط بھی موجود ہیں۔

فوائد قیود

قیود کے فوائد وہی ہیں جو کہ حدیثِ صحیح لذاتہ کے ذکر میں گزرے؛ البتہ خفیف الضبط کی قید سے ''صحیح لذاتہ'' خارج ہوگئی، کثرتِ طرق نہ ہونے کی قید سے ''صحیح لغیرہ'' خارج ہوگئی، ''حسن لغیرہ'' عدالت، ضبط اور اتصالِ سند میں سے ہر قید سے خارج ہوگئی اور صحیح کی بقیہ شرطوں کی بقاء کی قید سے حدیث ضعیف خارج ہوگئی۔

حسن لغیرہ کی تعریف

زیرِ بحث عبارت میں حسن کے ساتھ ''لذاتہ'' کی قید لگائی گئی ہے، اس بات کی طرف اشارہ کے لیے کہ مذکورہ تعریف اس حسن کی ہے جس کا حسن کا ہونا بالذات ہے، اس حسن کی نہیں ہے جس کا حسن ہونا امر خارج کی وجہ سے ہو، جس کو اصطلاح میں ''حسن لغیرہ'' کہا جاتا ہے۔ حسن لغیرہ وہ حدیث ضعیف ہے جس کا ضعف کسی خارجی چیز کی تقویت کی وجہ سے دور ہوگیا ہو۔ جیسے: مستور الحال شخص کی حدیث ضعیف ہے، مگر جب وہ متعدد طرق سے مروی ہو، تو اس کا ضعف ختم ہو جاتا ہے اور وہ ''حسن لغیرہ'' ہو جاتی ہے۔

حسن لغیرہ کی مثال

شعبة عن عاصم بن عبيد الله عن عبدالله بن عامربن ربيعة عن أبيه أن امرأة من بني فزَارةَ تزوّجت على نعلين، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أرضيت من نفسك ومالك بنعلين ؟ قالت نعم، فأجاز، قال الترمذي: وفي الباب عن عمرو أبي هريرة وعائشة وأبي حدرد.

اس حدیث میں عاصم سوءِ حفظ کی وجہ سے ضعیف ہے؛ اس لیے یہ حدیث بھی ضعیف ہوئی؛ مگر امام ترمذی نے اس کو متعدد طرق سے مروی ہونے کی وجہ سے ''حسن'' کہا ہے؛ لہٰذا یہ حدیث حسن لغیرہ ہوگی۔

کیا تعدد طرق وغیرہ کی وجہ سے ہر ضعف ختم ہو جاتا ہے؟

ہر حدیث ضعیف کا ضعف تعدد طرق کی وجہ سے نہیں ختم ہوتا ہے؛ بلکہ بعض ضعف ختم ہوتا ہے اور بعض ختم نہیں ہوتا ہے۔ جو ضعف ختم ہو جاتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے: راوی کا سیئ الحفظ ہونا، ارسال کا ہونا، راوی کا مختلط ہونا، مستور الحال ہونا، مدلس ہونا، سند میں انقطاع کا ہونا اور ان کے علاوہ۔ جو ضعف ختم نہیں ہوتا ہے جیسے: راوی کا متہم بالکذب ہونا، اس کا فاسق ہونا اور حدیث کا شاذ ہونا وغیرہ وغیرہ۔ معلوم ہوا کہ ہر حدیث ضعیف تعدد طرق کی وجہ سے ''حسن لغیرہ'' نہیں ہوگی۔

اس کا قاعدہ کلیہ

حافظ ابن حجر نے اس کا قاعدہ یہ بیان کیا ہے کہ اگر ضعف ایسا ہے کہ اس کے رہتے ہوئے جانب قبول اور جانب رد؛ دونوں برابر ہو، تو وہ ضعف ختم ہو جائے گا اور اگر ایسا ضعف ہے کہ جانب رد راجح ہو جائے، تو تعدد طرق کی وجہ سے وہ ضعف ختم نہیں ہوگا اور اگر حدیث کا جانب قبول راجح ہو، تو وہ اس قبیل سے نہیں ہے؛ بلکہ وہ تو ''حسن لذاتہ'' میں ہوتا ہے۔ (النکت علی کتاب ابن الصلاح ص ۱۳۰)

حدیث ضعیف کی تعریف

ہر وہ حدیث ہے جس میں صحیح اور حسن کی تمام شرائط یا بعض نہ پائی جائیں۔ مثلاً حدیث صحیح وحسن میں ایک شرط ہے اتصال سند کا ہونا؛ لہٰذا جس حدیث کی سند متصل نہیں ہوگی وہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہوگی۔

حدیث ضعیف کے درجات

جس طرح حدیث صحیح کے مختلف درجات ہیں، اسی طرح حدیث ضعیف کے بھی مختلف

درجات ہیں، جس حدیث میں ضعف جس قدر قوی ہوگا، وہ حدیث اسی قدر زیادہ ضعیف ہوگی۔ چنانچہ حدیث کے ضعیف ہونے کے دو بنیادی اسباب ہیں: ایک طعن راوی؛ خواہ اس کی عدالت سے متعلق ہو یا ضبط سے۔ دوسرے سقوط راوی۔ پہلے سبب کے اعتبار سے ترتیب اس طرح ہے: سب سے زیادہ ضعیف وہ روایت ہے جس کو تنہا واضع روایت کرے، پھر وہ جس کو متہم بالوضع روایت کرے، پھر وہ جس کو کذاب روایت کرے۔

پھر وہ جس کو متہم بالکذب روایت کرے۔ پھر وہ جس کو فاسق روایت کرے، پھر وہ جس کو فاحش الغلط روایت کرے، پھر وہ جس کو مختلط روایت کرے، پھر وہ جس کو مبتدع داعی روایت کرے، پھر وہ جس کو مجہول العین یا مجہول الحال روایت کرے۔

اور سقوطِ راوی کے اعتبار سے سب سے زیادہ ضعیف وہ حدیث معلق ہے، جس کے تمام سند کو حذف کر دیا گیا ہو اور حذف کرنے والا ملتزم صحت مثلاً بخاری و مسلم نہ ہو، پھر ''معضل'' ہے، پھر منقطع ہے، پھر مرسل خفی ہے، پھر مدلّس ہے اور مذکورہ اقسام ہی میں انحصار نہیں ہے، ضعیف کی اور بھی متعدد قسمیں ہو سکتی ہیں۔

حدیث حسن لذاتہ کا حکم

جس طرح حدیثِ صحیح قابلِ استدلال ہے، یعنی اس پر عمل کیا جاتا ہے، اسی طرح حسن لذاتہ بھی قابل استدلال ہے؛ اگر چہ مرتبے میں حسن لذاتہ صحیح لذاتہ سے کم تر ہے؛ لہٰذا اگر ان دونوں میں تعارض ہو، تو صحیح لذاتہ مقدم ہوگی؛ کیوں کہ اس کا مرتبہ بڑھا ہوا ہے۔

حسن لذاتہ کے درجات

جیسے صحیح لذاتہ اور ضعیف کے مختلف درجات ہیں، ویسے ہی حسن لذاتہ کے بھی مختلف درجات ہیں، بعض بعض سے اوپر ہیں۔ چنانچہ حافظ ذہبی نے فرمایا کہ حسن لذاتہ میں سب سے اعلیٰ مرتبہ وہ حدیثیں ہیں جو کہ ان سندوں سے مروی ہوں: (۱) بهزبن حكيم عن أبيه عن جده. (۲) عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. (۳) محمد بن اسحق عن محمد بن

إبراهيم التيمي۔ پھران لوگوں کی حدیثیں ہیں جن کی تحسین وتضعیف میں اختلاف کیا گیا ہے۔ جیسے: حارث بن عبداللہ کی حدیث۔ عاصم بن ضمرہ کی حدیث اورحجاج بن ارطاۃ کی حدیث۔ اسی طرح خصیف اور درّاج ابوالسمح کی حدیثیں اوران کے علاوہ۔ (الموفظة في علم مصطلح الحديث ص ۳۲۔ ۳۳)

فوائد: ''فإن خفّ الضبط'' اس کا عطف ''خبرالآحاد بنقل عدل'' پر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ خبر واحد میں اگر مذکورہ پانچ شرطیں پائی جائیں، تو وہ صحیح لذاتہ ہے اور اگر پانچوں شرطیں پائی جائیں؛ مگر راوی تام الضبط کے بجائے خفیف الضبط ہو، تو وہ حدیث ''حسن لذاتہ'' ہے۔

''أي قلّ'' یہ ''خفّ'' کی تفسیر ہے اور چوں کہ خفت کا استعمال ثقل کی ضد کے لیے زیادہ مشہور ہے اور قلت کے معنی میں کم مستعمل ہے، اس لیے اہل عرب کے محاورے: ''یقال: خفّ القوم خفوفا، قلوا'' سے اس کی دلیل بیان کی ہے۔

''المستور'' ''مستور: وہ راوی ہے جس کے متعلق جرح وتعدیل میں سے کچھ بھی منقول نہ ہو، یادونوں منقول ہو؛ مگر کوئی راجح نہ ہو۔ (فتح المغيث للسخاوي: ۷۵/۱)

(**وبِكَثْرَةِ طُرُقِهِ يُصَحَّحُ**)وإنما يُحكَمُ لهُ بالصّحةِ عندَ تَعَدُّدِ الطُّرُقِ؛ لِأَنّ لِلصُّورةِ الْمَجْمُوعَةِ قُوَّةً تَجْبُرُ الْقَدْرَ الّذي قَصُرَ به ضَبْطُ راوي الْحَسَن عن راوي الصَّحِيحِ، ومن ثَمَّةَ تطلقُ الصِّحّةُ على اْلإِسْنادِ الّذي يكونُ حَسَناً لذاتِهِ، لو تَفَرَّدَ إذا تَعَدَّدَ .

ترجمہ: اور حسن لذاتہ کی سندیں بکثرت ہونے سے اس کو صحیح کہا جائے گا اور سند کی کثرت کے وقت اس کو صحیح کہنا اس لیے ہے کہ صورت مجموعہ میں ایسی قوت ہوتی ہے جو اس مقدار کی تلافی کردیتی ہے، جس کی وجہ سے صحیح کے راوی سے حسن کے راوی کا ضبط کم ہوا ہے، یہی وجہ ہے کہ تعدد سند کے وقت اس سند کو صحیح کہا جاتا ہے جو کہ منفرد ہونے کے وقت حسن لذاتہ ہو۔

صحیح لغیرہ کی تعریف

وہ حدیث حسن لذاتہ ہے جو متعدد طرق سے مروی ہو۔

شرحِ تعریف

یہ بات پہلے معلوم ہوچکی ہے کہ صحیح لذاتہ اور حسن لذاتہ میں صرف اس قدر فرق ہے کہ صحیح کا راوی تام الضبط اور حسن کا راوی خفیف الضبط ہوتا ہے، تو اگر کوئی حدیث حسن لذاتہ ہو اور وہ متعدد طرق سے روایت کی جائے، تو حسن کے راوی میں جو صحیح کے راوی کے مقابلے میں ضبط کی کمی ہوگئی تھی وہ کثرت طرق کی مجموعی قوت سے زائل ہوجائے گی اور پھر وہ حدیث درجۂ حسن سے ترقی کرکے درجۂ صحت کو پہنچ جائے گی؛ مگر چوں کہ اس کا صحیح ہونا بالذات نہیں ہے؛ بلکہ امر خارج یعنی کثرت طرق کی وجہ سے ہے؛ اس لیے اس کو صحیح لغیرہ کہا جائے گا۔ صحیح لذاتہ نہیں کہا جائے گا۔

صحیح لغیرہ کی مثال

محمد بن، عمرو عن أبي سلمة بن عبد الرحمٰن عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لولا أن أشق على أمتي، لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة.

اس حدیث میں محمد بن عمرو صدق وعدالت میں معروف ہے؛ مگر ان کا ضبط تام نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے ان کی سوء حفظ کی وجہ سے تضعیف کی ہے اور بعض لوگوں نے ان کے صدق اور جلالت شان کی وجہ سے ان کی توثیق کی ہے؛ لہٰذا اس اعتبار سے ان کی یہ حدیث حسن ہوگی؛ لیکن متعدد طرق سے مروی ہے؛ اس لیے "صحیح لغیرہ" ہوجائے گی۔ (مقدمہ ابن الصلاح ص ۳۵)

دوسری مثال

أخرج البخاري عن أُبي بن العباس بن سهل بن سعد عن أبيه عن جده أنه قال: كان للنبي صلى الله عليه وسلم في حائطنا فرس يقال له اللحيف.

اس حدیث میں اُبی بن العباس خفیف الضبط راوی ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے

ان کی سوءِ حفظ کی وجہ سے تضعیف کی ہے، اس لیے ان کی حدیث حسن ہے؛ لیکن ان کے بھائی عبدالمہیمن نے ان کے مطابق روایت کیا ہے، اس لیے یہ حدیث ''صحیح لغیرہ'' ہو جائے گی۔

(الیواقیت والدرر ۳۹۵/۱۔ ۳۹۶)

فوائد: ''ومن ثم یطلق'' چوں کہ حسن لذاتہ متعدد طرق سے مروی ہونے کی وجہ سے صحیح لغیرہ ہو جاتی ہے، اس لیے جو اسناد منفرد ہونے کے وقت ''حسن لذاتہ'' ہو؛ اگر وہ متعدد سندوں سے روایت کی جائے، تو اس کو صحیح لغیرہ کہا جائے گا۔ ''إذا تعدد'' یہ "یطلق" کا ظرف ہے۔

وهذا حيثُ يَنفَرِدُ الْوَصفُ. (**فإن جُمِعَا**) أي الصَّحِيْحُ وَالْحَسَنُ في وَصْفٍ وَاحِدٍ، كقولِ التِّرمِذيِّ، وغيرِه: حديثٌ حسنٌ صحيحٌ (**فَلِلتَّرَدُّدِ**) الْحَاصِلِ مِنَ الْمُجْتَهِدِ (**في النَّاقِلِ**) هَلِ اجْتَمَعَتْ فيه شُرُوْطُ الصِّحَّةِ أَوْقَصُرَ عنها؟ وهذا (**حيثُ**) يَحْصُلُ مِنْهُ (**التَّفرُّدُ**) بِتِلْكَ الرِّوَايَةِ. وعُرِفَ بهذا جَوَابُ مَنِ اسْتَشْكَلَ الْجَمْعَ بَيْنَ الْوَصْفَيْنِ، فقالَ: الحسنُ قاصِرٌ عن الصحيحِ- كما عُرِفَ من حَدَّيْهِمَا- ففِي الْجَمعِ بَيْنَ الْوَصْفَيْنِ إِثْبَاتٌ لذلك القُصُوْرِ وَنَفْيُهُ! ومُحَصَّلُ الْجوابِ: أنّ تَرَدُّدَأَئِمَّةِ الْحديثِ في حالِ ناقِلِه، اقتضىٰ لِلْمُجتهدِ أنّ لَا يَصِفَهُ بأَحدِ الْوَصْفَيْنِ، فيقالُ فيه: "حسنٌ" باعتبارِ وَصْفِهِ عند قومٍ، "صحيحٌ" باعتبارِ وَصْفِهِ عند قومٍ آخرَ، وغايةُ مافيه أنّه حُذِفَ منهُ حرفُ التَّرَدُّدِ؛ لأنّ حَقَّهُ أن يقولَ: حَسَنٌ أو صحيحٌ". وهذا كما حُذِفَ حرفُ الْعطفِ من الّذي بعدهُ، و على هذا فَمَا قِيْلَ فيه: "حسنٌ صحيحٌ". دونَ ماقيلَ فيهِ: "صحيحٌ" لِأَنّ الْجزمَ أقوىٰ مِنَ التردّدِ.

ترجمہ: اور یہ (صحیح اور حسن کا یقین کے ساتھ حکم لگانا) اس وقت ہے جب کہ وصف ایک ہو اور اگر ایک ہی حدیث کے وصف میں صحیح اور حسن کو جمع کر دیا جائے، جیسے: امام ترمذی وغیرہ کا یہ قول: حدیث حسن صحیح، تو یہ راوی کے سلسلے میں مجتہد کو تردد ہونے کی وجہ سے ہے کہ آیا اس میں

صحت کی شرطیں پائی جارہی ہیں یا ان سے وہ عاری ہے؟ یہ جواب اس جگہ ہے جہاں راوی اس روایت میں منفرد ہو۔ اسی بات سے ان حضرات کا بھی جواب ہو گیا، جنھوں نے دونوں وصفوں کو جمع کرنے کو مشکل تصور کر کے یہ کہا کہ ''حسن'' تو ''صحیح'' سے کمتر ہوتی ہے۔ جیسا کہ ان کی تعریفوں سے معلوم ہو چکا ہے۔ تو دونوں وصفوں کو جمع کرنے میں اسی کمی کا اثبات اور اسی کی نفی ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ ائمۂ حدیث اور ناقدین رجال کا راوی کی حالت کے متعلق متردد ہونا، مجتہد کے لیے اس بات کا متقضی ہے کہ حدیث کو ایک وصف کے ساتھ متصف نہ کرے، چنانچہ اس حدیث کو ''حسن'' کہا جائے راوی کے اس وصف کے اعتبار سے جو بعض لوگوں کے نزدیک ہے اور ''صحیح'' کہا جائے اس وصف کے اعتبار سے جو دوسرے بعض کے نزدیک ہے۔

اس جواب میں زیادہ سے زیادہ یہ بات ہے کہ حرف تردد درمیان سے حذف کر دیا گیا ہے؛ کیوں کہ حق یہ ہے کہ ''حسن أو صحیح'' کہا جائے، اور حرف تردد کا حذف ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کے بعد کی قسم سے حرف عطف کا حذف ہونا۔ اس جواب کے مطابق جس حدیث کو ''حسن صحیح'' کہا جائے، وہ اس حدیث سے کمتر ہوگی جس کو صحیح کہا جائے؛ اس لیے کہ جزم تردد سے قوی تر ہوتا ہے۔

امام ترمذی کے قول: ''حسن صحیح'' کی توضیح

ماقبل میں تو یہ گفتگو چل رہی تھی کہ صرف حسن کہا جائے، تو اس سے کیا مراد ہے اور صرف صحیح کہا جائے، تو اس کا کیا مطلب ہے؛ لیکن سوال یہ ہے کہ اگر ایک ہی حدیث کو صحیح اور حسن دونوں کہا جائے؛ جیسا کہ امام ترمذی، امام بخاری، امام علی بن عبد اللہ المدیني اور امام ابو علی طوسی وغیرہم کہتے ہیں، تو وہی معنی مراد ہوگا جو کہ پہلے تھا یا کوئی اور معنی؟ اگر وہی معنی مراد ہے، تو دونوں کو ایک ہی حدیث میں جمع کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ جب کہ دونوں میں تباین ہے۔

اس سوال کا جواب بڑا معرکۃ الآراء ہے، ایک درجن سے زیادہ جوابات دیئے گئے ہیں، جن کو تفصیل کے ساتھ علامہ سیوطی نے ''تدریب الراوي في شرح تقریب النواوي'' اور ''قوت المغتذي علی جامع الترمذي'' میں ذکر کیا ہے اور علامہ شبیر احمد

عثمانی نے ”مقدمة فتح الملهم“ میں بیان کیا ہے۔ حافظ ابن حجر نے زیر بحث عبارت میں جو جواب دیا ہے، پہلے اس کو تحریر کیا جاتا ہے، پھر دوسرے علماء کے جوابات بھی بغرض افادہ تحریر کیے جائیں گے۔

(۱) حافظ ابن حجر کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس حدیث کو حسن صحیح کہا گیا ہے، اس کی سند ایک ہوگی یا زیادہ، اگر ایک ہوگی، تو دونوں وصف کو جمع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ائمۂ جرح وتعدیل اور ناقدین رجال کو اس حدیث کے کسی راوی کے سلسلے میں تردد اور اختلاف ہے کہ آیا اس میں ضبط کامل ہے کہ اس کی حدیث کو صحیح کہا جائے، یا ناقص ہے کہ اس کی حدیث کو حسن کہا جائے اور چوں کہ امام ترمذی وغیرہ محدثین کے نزدیک بھی کوئی ایک صورت راجح نہیں ہوئی، اس لیے انھوں نے تردد کے ساتھ دونوں حکم لگادیا، یا کوئی ایک صورت راجح تو ہوگئی تھی؛ لیکن ان ائمۂ جرح وتعدیل کے اختلاف رائے کو واضح کرنے کے لیے ایسا کہہ دیا ہے، گویا ”حسن“ ان لوگوں کے اعتبار سے کہا ہے، جن کے اعتقاد میں اس راوی کا ضبط ناقص ہے اور ”صحیح“ ان لوگوں کے اعتبار سے کہا ہے، جن کے اعتقاد میں اس راوی کا ضبط تام ہے۔

اس پر یہ سوال ہوگا کہ پھر تو ”حسن أو صحيح“ کہنا چاہیے۔ اس کا جواب یہ دیا کہ ہاں؛ مگر حرف ”أو“ کو حذف کردیا گیا ہے اور حروف عاطفہ میں سے ”أو“ اور ”و“ کو حذف کرنا شائع وذائع ہے، جیسا کہ دوسری قسم جہاں سند دو ہو، وہاں ”و“ کو حذف کردیا گیا ہے۔ اس جواب کے مطابق جس حدیث کو ”حسن صحیح“ کہا جائے، وہ اس حدیث سے کم تر ہوگی جس کو صرف ”صحیح“ کہا جائے؛ کیوں کہ پہلی قسم میں تردد ہے اور دوسری قسم میں یقین ہے اور تردد کا یقین سے کم تر ہونا مسلّم ہے۔

اور اگر سند ایک سے زیادہ ہو، تو اس کو ”حسن صحیح“ کہنا مختلف سندوں کے اعتبار سے ہے۔ ایک سند کے اعتبار سے ”حسن“ اور دوسری سند کے اعتبار سے ”صحیح“ کہا گیا ہے۔ اس صورت میں حرف واو درمیان سے حذف ہوگا۔ علامہ سیوطی نے اسی کو پسند کیا ہے۔ (تدريب الراوي: ۱/ ۸۳)

(۲) حافظ ابن کثیر نے فرمایا کہ یہاں وہ معنی مراد نہیں ہے جو پہلے ذکر کیا گیا ہے؛ بلکہ

حدیث تین طرح کی ہوگی: سب سے اعلیٰ درجہ کی ''صحیح'' ہے اور ادنی درجہ کی ''حسن'' ہے اور ''حسن صحیح'' دونوں کے درمیان کا درجہ ہے، گویا یہ ایک مستقل قسم ہے۔ (اختصار علوم الحدیث ص ۴۳)

مگر علامہ عراقی نے اس کو یہ کہہ کر رد کردیا ہے: هذا تحكم لا دليل عليه. (التقييد والإيضاح ص: ٥٤)

(۳) بعض لوگوں نے یہ جواب دیا کہ حسن سے مراد ''حسن لذاتہ'' اور صحیح سے مراد ''صحیح لغیرہ'' ہے۔ (مقدمه فتح الملهم ص ۳۰)

(۴) بعض لوگوں نے یہ جواب دیا کہ حسن سے مراد باعتبار سند ہے اور صحیح سے مراد اصح شيئ في هذا الباب ہے یعنی اصطلاحی صحیح مراد نہیں ہے؛ بلکہ اس باب میں جو سب سے اصح ہے، ہر چند کہ فی نفسہ حسن ہو یا ضعیف۔ (ایضاً ص ۳۰)

(۵) علامہ ابن دقیق العید نے یہ جواب دیا کہ جو صفات قبولیتِ حدیث کا تقاضہ کرتے ہیں، ان کے مختلف درجات ہیں، بعض بعض سے اوپر ہیں۔ مثلاً تیقظ، حفظ و اتقان، صدق اور عدم تہمت کذب وغیرہ، تو کسی حدیث میں ادنیٰ درجہ مثلاً، صدق اور عدم تہمت کذب کا پایا جانا، اعلی درجہ مثلاً حفظ و اتقان کے پائے جانے کے منافی نہیں ہے، لہٰذا ادنی درجہ کے اعتبار سے ''حسن'' اور اعلی درجہ کے اعتبار سے ''صحیح'' کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے؛ لیکن اس جواب کے اعتبار سے دونوں میں تباین نہیں ہوگا؛ بلکہ عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی، صحیح خاص اور حسن عام ہوگی، كل صحيح حسن ولا عكس. (الاقتراح في بيان الاصطلاح ص: ۱۰)

حافظ ابن حجر نے بھی اس جواب کو پسند کیا ہے، چنانچہ مختلف جوابات ذکر کرنے کے بعد انھوں نے تحریر کیا ہے: وفي الجملة أقوى الأجوبة ما أجاب به ابن دقيق العيد. (النكت على ابن الصلاح ص ١٦٢)

امام العصر علامہ انور شاہ کشمیری نے بھی اسی کو پسند کیا ہے۔ (معارف السنن ٤٣/١ـ العرف الشذي على هامش جامع الترمذي ٤/١)

فوائد: ''عرف بهذا جواب'' یعنی امام ترمذی وغیرہ کے قول کی توضیح سے یہ اشکال بھی حل

ہوگیا کہ حسن کے راوی کا ضبط ناقص اور صحیح کے راوی کا ضبط تام ہوتا ہے، تو دونوں وصفوں کو جمع کرنے میں اسی نقصانِ ضبط کا اثبات اور اسی کی نفی لازم آتی ہے، جو کہ اجتماعِ ضدین ہے۔ راقم نے امام ترمذی کی مراد کی توضیح اس طرح کردی ہے کہ مذکورہ اشکال کا جواب خود بخود واضح ہوجاتا ہے، الگ سے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

''تردّد أئمّة الحديث'' ائمۂ حدیث سے مراد ائمۂ جرح وتعدیل اور ناقدینِ رجال ہیں اور مجتہد سے مراد دونوں جگہ میں امام ترمذی جیسے لوگ ہیں جو کہ احادیث پر حکم لگاتے ہیں، یعنی چوں کہ ناقدینِ رجال کو تردد ہے؛ اس لیے حدیث پر حکم لگانے والے مجتہد محدث کو بھی تردد ہوگیا اور انھوں نے کوئی ایک حکم یقین کے ساتھ نہیں لگایا۔

''الذي بعدہ'' یہاں پر دو نسخے ہیں: ایک تو وہ جو کہ لکھا گیا ہے جس کی توضیح گذر چکی۔ دوسرا نسخہ جس کو ملا علی قاری نے اپنی شرح میں اختیار کیا ہے وہ یہ ہے: ''الذي يُعَدّ'' فعل مضارع مجہول جس کا ترجمہ ہے معدودی چیز، یعنی اس قسم سے حرف ''او'' کا حذف کیا جانا ایسا ہی ہے جیسا کہ شمار کی جانے والی اشیاء سے حرفِ عطف کو حذف کردیا جاتا ہے، مثلاً: دار، غلام، جاریہ، ثوب، بیت وغیرہ۔

وهذا من حيث التّفرّدُ. **(وإلا)** أيْ إذا لم يَحْصُلِ التفرّدُ **(فـ)** إطْلاقُ الْوَصْفَيْنِ معاً على الحديثِ، يكونُ **(باعتبارِ إِسْنادَيْنِ)** أَحَدُهُمَا صحيحٌ، والآخرُ حَسَنٌ. وعلىٰ هذا فماقِيلَ فيه: ''حسنٌ صحيحٌ'' فَوْقَ ماقيلَ فيهِ: ''صحيحٌ''، فقط إذا كان فَرْداً؛ لأنّ كثرةَ الطُّرُقِ تُقَوِّي.

ترجمہ: یہ جواب سند ایک ہونے کی جگہ ہے۔ ورنہ یعنی جب سند ایک نہ ہو، تو ایک حدیث پر دونوں وصف ایک ساتھ بولنا دو سندوں کے اعتبار سے ہوگا، جن میں سے ایک ''صحیح'' ہو اور دوسری ''حسن'' ہو، اس جواب کے مطابق جس حدیث کو ''حسن صحیح'' کہا جائے وہ اس حدیث سے برتر ہوگی جس کو صرف ''صحیح'' کہا جائے؛ جب کہ اس کی سند ایک ہی ہو؛ اس لیے کہ سندوں کی زیادتی تقویت کا باعث ہوتی ہے۔

اگر سند ایک سے زیادہ ہو تو؟

جواب سابق تو اس وقت تھا جب کہ حدیث کی سند ایک ہو، اگر ایک سے زیادہ سندیں ہوں اور اس حدیث کو ''حسن صحیح'' کہا جائے، تو ایک سند کے اعتبار سے ''حسن'' اور دوسری سند کے اعتبار سے ''صحیح'' کہلائے گی۔ اس جواب کی صورت میں جس حدیث کو ''حسن صحیح'' کہا جائے، اس کا مرتبہ اس حدیث سے بڑھا ہوا ہوگا، جس کی صرف ایک سند ہو اور صرف ''صحیح'' کہا گیا ہو؛ کیوں کہ پہلی قسم کی حدیث کی سند زیادہ ہے بمقابلہ دوسری قسم کی حدیث کے اور سند کی زیادتی سے حدیث میں تقویت ہونا امر مسلم ہے۔

فإن قيلَ: قد صَرَّحَ الترمذيُ بأنّ شرطَ الْحَسَنِ أنْ يُروىٰ من غيرِ وَجْهٍ، فكيفَ يقولُ في بعضِ الْأحاديثِ: حَسَنٌ غريبٌ لا نَعْرِفهُ إلا من هذ الْوَجْهِ؟ فالجوابُ أنَّ الترمذيَّ لم يُعَرِّفِ الْحَسَنَ مُطْلَقاً. وإنماعَرَّفَ بِنَوْعٍ خاصٍ منهُ وَقَعَ في كِتَابِهٖ، وهو مايقولُ فيه: حَسَنٌ من غيرِ صِفَةٍ أُخرىٰ . وذٰلِكَ أنه يقولُ في بعضِ الْأَحاديثِ: حَسَنٌ، وفي بعضِهَا: صحيحٌ، وفي بعضِهَا: غريبٌ، وفي بعضِهَا: حسنٌ صحيحٌ، وفي بعضِهَا :حسنٌ غريبٌ، وفي بعضِهَا: صحيحٌ غريبٌ، وفي بعضِهَا:حَسَنٌ صحيحٌ غريبٌ، وتعريفُهُ إنما وقع على الأولِ فقط، وعبارتُهُ تُرْشِدُ إلى ذٰلِكَ ، حيثُ قالَ في آخِرِ كِتَابِهٖ: " وما قُلْنَا في كِتَابِنا: حديثٌ حسنٌ، فإنما أَرَدْنَا بِهٖ حُسْنَ إِسْنَادِهٖ عندنا، فَكُلُّ حديثٍ يُروىٰ ، ولايكونُ راوِيْهِ مُتَّهماً بِالكَذِبِ، ويُروىٰ من غيرِ وَجْهٍ نحو ذٰلكَ، ولا يكونُ، شَاذاً، فهو عِنْدَنَا حديثٌ حسنٌ" فَعُرِفَ بِهٰذا أنّهَ إنّما عَرَّفَ الذي يقولُ فيه: حَسَنٌ فقط.

ترجمہ: اگر یہ کہا جائے کہ امام ترمذی نے تصریح کی ہے کہ حسن کی شرط ایک سے زیادہ سندوں سے مروی ہونا ہے، تو بعض حدیثوں میں کیسے ''حسن غريب لا نعرفه إلامن هذا

الوجہ" کہتے ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی نے مطلق حسن کی تعریف نہیں کی ہے؛ بلکہ انھوں نے اپنی کتاب میں واقع ایک خاص نوع کی تعریف کی ہے اور وہ نوع وہ ہے جہاں صرف ''حسن'' کہتے ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ بعض حدیث میں صرف ''حسن''، بعض میں صرف ''صحیح'' اور بعض میں صرف ''غریب'' کہتے ہیں۔ نیز بعض میں ''حسن صحیح''، بعض میں ''حسن غریب''، بعض میں ''صحیح غریب'' اور بعض میں ''حسن صحیح غریب'' کہتے ہیں اور ان کی تعریف صرف پہلی صورت پر واقع ہے اور ان کی عبارت بھی اس طرف مشیر ہے، چنانچہ انھوں نے اپنی کتاب (ترمذی شریف) کے آخر میں فرمایا: ہم نے جو اپنی کتاب میں ''حدیث حسن'' کہا ہے، اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس کی اسناد ہمارے نزدیک حسن ہے، لہٰذا جو حدیث اس طرح مروی ہو کہ اس کا راوی متہم بالکذب نہ ہو: اسی طرح ایک سے زیادہ سند سے مروی ہو اور وہ حدیث شاذ نہ ہو، تو وہ ہمارے نزدیک حدیث حسن ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ انھوں نے صرف اس صورت کی تعریف کی ہے جس میں صرف ''حسن'' کہتے ہیں۔

امام ترمذی پر اشکال اور اس کا جواب

جمہور محدثین نے حسن کی جو تعریف کی ہے، اس میں اور غریب میں منافات نہیں ہے، دونوں کو ایک ساتھ جمع کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے؛ اس لیے کہ اگر حدیث کی سند ایک ہو، تو اس کو غریب کہیں گے اور اگر اس میں حسن کی پانچوں شرائط پائی جائیں، تو وہ حسن بھی کہلائے گی؛ لیکن امام ترمذی پر اشکال ہوتا ہے کہ انھوں نے جمہور سے ہٹکر حسن کی تعریف کی ہے اور اس میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ ایک سے زیادہ سند سے مروی ہو، تو امام ترمذی کے حسن اور غریب میں، منافات ہے؛ کیوں کہ حسن کے لئے ایک سے زیادہ سند ہونا ضروری ہے، جب کہ غریب کے لئے ایک ہی سند ہونا ضروری ہے۔ امام ترمذی کی عبارت ملاحظہ ہو: كل حديث يروى، ولا يكون راويه متهما بالكذب، ويروى من غير وجه نحو ذلك، ولايكون شاذا ،فهو عندنا حديث حسن. (ترمذي ۲۳۸/۲)

ترجمہ: ہر وہ حدیث جس کا راوی متہم بالکذب نہ ہو، ایک سے زیادہ سند سے مروی ہو حال یہ کہ دوسرا راوی بھی متہم بالکذب نہ ہو اور وہ حدیث شاذ نہ ہو، وہ ہمارے نزدیک حدیث

''حسن'' ہے۔

یہ اشکال حافظ شمس الدین ذہبی نے ذکر کیا ہے، دیکھئے! (الموقظة في علم مصطلح الحديث ص ۲۷) بلکہ ان سے پہلے ان کے استاذ علامہ ابن دقیق العید متوفی ۷۰۲ھ نے ذکر کیا ہے۔(الاقتراح في بيان الاصطلاح ص: ۸)

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی اپنی کتاب میں سات طرح کا حکم لگاتے ہیں: (۱) حسن (۲) صحیح (۳) غریب (۴) حسن صحیح (۵) حسن غریب (۶) صحیح غریب (۷) حسن صحیح غریب۔ تو انھوں نے جو تعریف ذکر کی ہے، وہ صرف پہلی قسم کی ہے، یعنی جہاں صرف حسن کہتے ہیں، اس کے ساتھ کوئی دوسری صفت نہیں لگاتے ہیں۔ بقیہ جو اقسام ہیں ان کی تعریف انھوں نے نہیں ذکر کی ہے؛ لہٰذا حسن کو غریب کے ساتھ ملا کر بولنے میں حسن کی وہی تعریف مراد ہوگی جو کہ جمہور نے کی ہے اور جب صرف حسن بولیں گے، تو وہ تعریف مراد ہوگی جو کہ امام ترمذی نے خود ذکر کی ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ خود انھوں نے تحریر فرمایا ہے: وما قلنا في كتابنا: "حديث حسن" فإنما أردنا به حسن إسناده عندنا" پھر تعریف ذکر کرنے کے بعد فرمایا: "فهو عندنا حديث حسن".

اس عبارت میں ''حدیث حسن، اور ''عندنا'' کے لفظ سے معلوم ہوا کہ انھوں نے جو تعریف ذکر کی ہے وہ صرف اس صورت کی ہے جہاں صرف ''حسن'' کہتے ہیں۔

أما مايقولُ فيه: حَسَنٌ صحيحٌ، أوحَسَنٌ غريبٌ، أوحَسَنٌ صحيحٌ غريبٌ، فلم يُعَرِّجْ علىٰ تعريفه، كما لم يُعَرِّجْ علىٰ تعريفِ مايقول فيه: صحيحٌ فقط، أوغريبٌ فقط، وكَأَنَّهُ تَرَكَ ذٰلك استغناءً لِشُهْرَتِهِ عندَ أهلِ الْفَنِّ، واقْتَصَرَعلىٰ تعريفِ مايقولُ فيه في كتابه: حسنٌفقط إمّاَ لِغُمُوضِه، وإمّا لأنّهُ اصطلاحٌ جديدٌ، ولذٰلك قَيَّدَهُ بقولِه: "عِنْدَنَا"، ولم يَنْسِبْهُ إلىٰ أهلِ الْحديثِ، كما فَعَلَ الْخطّابِيُّ. وبهذا التقريرِ يَنْدَفِعُ كثيرٌ مِنَ الْإيرَادَاتِ التي طَالَ الْبَحْثُ فِيها، ولم يُسْفِروَجْهُ تَوْجيهِها، فَلِلّٰهِ الْحَمْدُ علىٰ ماأَلْهَمَ وعَلَّمَ.

ترجمہ: لیکن جہاں ''حسن صحیح'' یا ''حسن غریب'' یا ''حسن صحیح غریب'' کہتے ہیں، وہاں اپنی تعریف کی طرف مائل نہیں ہوئے ہیں، نیز جہاں صرف ''صحیح'' یا صرف ''غریب'' کہتے ہیں، وہاں بھی اپنی تعریف کی طرف مائل نہیں ہوئے ہیں، ایسا لگتا ہے کہ ان کی ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے؛ کیوں کہ اہل فن کے نزدیک وہ مشہور ہیں اور اپنی کتاب میں جہاں صرف ''حسن'' کہتے ہیں، اسی کی تعریف پر اکتفا کیا ہے، یا تو اس لیے کہ وہ مخفی تھی یا اس لیے کہ وہ نئی اصطلاح تھی؛ اسی لیے اس کو اپنے قول: "عندنا" سے مقید کیا ہے اور امام خطابی کی طرح اہل حدیث کی طرف منسوب نہیں کیا ہے۔ مذکورہ تقریر سے بہت سے وہ اعتراض ختم ہوگئے، جن میں طویل بحثیں ہوئی ہیں اور ان کی توجیہ کی صورت ظاہر نہیں ہوسکی ہے؛ لہٰذا اللہ تعالیٰ ہی حمد کا مستحق ہے الہام کرنے اور علم دینے پر۔

امام ترمذی نے صرف ''حسن'' کی تعریف کیوں کی؟

اوپر یہ معلوم ہوا کہ سات صورتوں میں سے صرف اس صورت کی تعریف کی ہے، جہاں صرف ''حسن'' کہتے ہیں، بقیہ جو چھ صورتیں ہیں ان کی تعریفیں نہیں ذکر کی ہیں۔ اس پر دو سوال پیدا ہوئے: ایک یہ کہ بقیہ چھ صورتوں کی تعریف کیوں نہیں ذکر کی؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ صرف ''حسن'' کی تعریف کیوں ذکر کی ہے؟

پہلے سوال کا یہ جواب دیا کہ چوں کہ محدثین کے یہاں ان صورتوں کی تعریفیں مشہور تھیں اس لیے ان کی ضرورت نہیں محسوس ہوئی۔

دوسرے سوال کا دو جواب دیا ہے: ایک یہ کہ اس کی تعریف چوں کہ مخفی تھی، اس لیے اس کو ذکر کیا ہے دوسرا جواب یہ دیا کہ چوں کہ وہ ایک اصطلاح جدید تھی، اس لیے اس کی تعریف ذکر کی ہے۔ اور اصطلاحِ جدید ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مصنف نے لفظ ''عندنا'' کے ذریعہ اس تعریف کی نسبت اپنی طرف کی ہے، امام خطابی کی طرح لفظ ''عند أهل الحديث'' کہہ کر محدثین کی طرف منسوب نہیں کیا ہے۔ امام خطابی نے ''معالم السنن شرح سنن ابی داوٗد'' کے مقدمہ میں فرمایا ہے: ''الحديث عند أهله ينقسم الى صحيح وحسن وضعيف''۔

مصنف نے دو جوابوں میں سے دوسرے کی دلیل بھی ذکر کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک دوسری وجہ راجح ہے۔

نوٹ: امام ترمذی نے ترمذی کے آخر میں ملحق اپنی کتاب "کتاب العلل الصغیر" میں جہاں حدیث حسن کی تعریف ذکر کی ہے، وہیں حدیث غریب کی تعریفیں بھی ذکر کی ہیں اور غریب کا تین معنی مع امثلہ بیان کیا ہے، اس لیے حافظ ابن حجر کا یہ کہنا کہ صرف ایک صورت کی تعریف ذکر کی ہے، بقیہ کی نہیں ذکر کی ہے، راقم کے نزدیک مشکل ہے۔ فتدبر۔

(وزيادةُ راوِيْهما) أي الحسن والصحيح **(مقبولةٌ مالم تَقَعْ مُنَافِيَةً لـ)** روايةِ **(مَنْ هوأوثَقُ)** مِمَّنْ لم يَذْكُرْ تلك الزيادةَ؛ لأن الزيادة إما أن تكونَ لاتَنَافِيَ بَيْنَها وبينَ روايةِ من لم يَذْكُرْها، فهذهِ تُقْبَلُ مُطْلَقاً؛ لأنها في حكمِ الحديثِ المُسْتَقِلِّ ،الذي يَتَفَرَّدُ به الثِّقَةُ، ولا يَرْوِيْهِ عن شيخِهِ غيره، وإمّاأن تكونَ مُنَافِيَةً بحيثُ يَلْزَمُ من قبُوْلِهَا ردُّالروايةِ الأُخرىٰ، فهذهِ هي إلتي يَقَعُ الترجيحُ بينها وبينَ مُعارِضِيْهاَ، فيُقبلُ الرّاجِحُ ويُردُّ المرجوحُ.

ترجمہ: صحیح اور حسن کے رواۃ کی زیادتی مقبول ہے، جب کہ اس اوثق کی روایت کے خلاف نہ ہو، جس نے وہ زیادتی ذکر نہیں کی ہے؛ اس لیے کہ زیادتی اور اس شخص کی روایت جس نے اس کو نہیں ذکر کیا ہے؛ دونوں کے درمیان یا تو تضاد نہیں ہوگا، تو یہ مطلقاً مقبول ہے؛ کیوں کہ یہ اس مستقل حدیث کے حکم میں ہوگی، جس کو ثقہ تنہا روایت کرے، اس کے شیخ سے دوسرا کوئی روایت نہ کرے اور یا تو دونوں کے درمیان تضاد ہوگا، اس طرح کہ زیادتی کو قبول کرنے سے دوسری روایت کو رد کرنا لازم آئے، تو زیادتی اور اس کے معارض کے درمیان عملِ ترجیح واقع ہوتا ہے؛ لہٰذا راجح کو قبول اور مرجوح کو رد کر دیا جائے گا۔

ثقہ کی زیادتی کا حکم

یہ بات متفق علیہ ہے کہ اگر کوئی ضعیف راوی کوئی زیادہ بات بیان کرے، تو وہ قابل

قبول نہیں ہے اور اگر کوئی ثقہ یعنی عادل وضابط راوی کوئی زائد مضمون بیان کرے، تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس میں اختلاف ہے: مذاہب تو بہت ہیں؛ مگر حافظ ابن حجر نے دو مذہب بیان کیا ہے: ایک تو اپنا پسندیدہ مسلک اور دوسرا جمہور فقہاء ومحدثین کا مسلک، پھر اس پر اعتراض بھی کیا ہے۔

حافظ ابن حجر کا مسلک مختار یہ ہے کہ اگر ثقہ کوئی زائد مضمون بیان کرے، تو اس کی دو حالت ہے: ایک یہ کہ اس زائد مضمون اور زیادتی نہ کرنے والوں کی روایت میں کوئی تعارض نہ ہو یا اگر تعارض ہو، تو تطبیق ممکن ہو۔ دوسری حالت یہ ہے کہ دونوں میں ایسا تعارض ہو کہ تطبیق ممکن نہ ہو اور زیادتی کو قبول کرنے سے دوسری روایت کو رد کرنا لازم آئے۔ پہلی حالت کا حکم یہ ہے کہ زائد مضمون کو قبول کیا جائے گا؛ اس لیے کہ جس طرح اگر کوئی ثقہ کسی حدیث کو روایت کرنے میں منفرد ہو اس کے ساتھ روایت کرنے میں کوئی ساتھی شریک نہ ہو، تو اس حدیث کو قبول کیا جاتا ہے، اسی طرح اس زائد مضمون کو بھی قبول کیا جائیگا۔ دوسری حالت کا حکم یہ ہے کہ اس وقت دونوں میں سے کسی کو بھی قبول نہیں کیا جائے گا: بلکہ خارج سے وجہ ترجیح تلاش کی جائے گی، جو راجح ہو اس کو قبول کیا جائے گا اور جو مرجوح ہو اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

پہلی قسم کی مثال

سعيد بن عبدالرحمن الجمحي عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر رضی الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر صاعا من تمر، أو صاعا من شعير، أو صاعا من قمح، (مستدرك ۱/۴۱۰)

اس حدیث کے اندر ''أو صاعا من قمح" کی زیادتی صرف سعید بن عبدالرحمٰن جمحی متوفی ۱۹۶ھ نے کی ہے، اکثر روات نے وہ زیادتی نقل نہیں کی ہے اور زیادتی سے بقیہ ٹکڑے کا کوئی تعارض بھی نہیں؛ اس لیے اس کو قبول کیا جائے گا۔ (اليواقيت والدرر ۱/۴۱۲)

فوائد: ''من هو أوثق" راوی کا اوثق ہونا عام ہے، خواہ زیادتی حفظ کی وجہ سے یا زیادتی ضبط کی وجہ سے یا کثرت عدد کی وجہ سے ہو۔

''ممن لم يذكر'' یہ ''من هو'' کا بیان ہے،''أو ثق'' کا مفصل علیہ نہیں ہے، بلکہ وہ محذوف ہے اور وہ ''من راويهما'' ہے۔''لأ ن الزيادة'' یہ محذوف کی علت ہے، تقدیر عبارت ہے:''وإنما قيد نا القبول بعدم المنافاة لأن الزيادة''.

''تقبل مطلقا'' مطلقاً سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ زیادتی قبول کی جائے گی خواہ لفظ میں ہو یا معنی میں، اس سے حکم شرعی متعلق ہو یا نہیں وغیرہ۔

وَاشْتَهَرَ عن جمعٍ من الْعلماءِ القولُ بِقَبُوْلِ الزِّيَادَةِ مُطْلَقاً مِنْ غيرِ تَفْصِيْلٍ، ولايَتَأتىٰ ذٰلك علىٰ طريقِ الْمُحَدِّثِيْنَ ، الذين يَشْتَرِطُوْنَ في الصحيحِ أن لايكونَ شَاذاً، ثم يُفَسِّرُوْنَ الشُذُوْذَ بِمُخَالَفَةِ الثِّقَةِ من هو أَوْثَقُ مِنْهُ، والعَجَبُ مِمّن أَغْفَلَ ذٰلك مِنْهُمْ مع اعترَافِهِ باشتِرَاطِ انْتِفَاءِ الشُّذُوْذِ في حدِّالحديثِ الصحيحِ، وكذا الحَسَنِ، والمنقولُ عن أَئمَّةِ الحديث الْمُتَقَدِّمِيْنَ ،كعبدِ الرحمٰنِ بْنِ مَهْدِيٍّ، ويحييٰ القَطَّانِ ، وأحمد بْنِ حنبلٍ، ويحييٰ بْنِ معينٍ، وعليِّ بنِ الْمَدِيْنِيِّ، والبخاريِّ ، وأبي زُرعةَ الرازيِّ، وأبي حاتمٍ، والنَّسائي، والدَّارَ قُطْنِيِّ ، وغيرهم اعتبارُ التَّرْجِيْحِ فيما يَتَعَلَّقُ بالزيادةِ وغيرِهَا، ولا يُعْرَفُ عن أحدٍ منهم إطلاَقُ قَبُوْلِ الزِّيَادَةِ.

ترجمہ: علماء کی ایک جماعت سے زیادتی کو مطلقا بغیر کسی تفصیل کے قبول کرنے کی بات مشہور ہے اور مطلقا قبول کرنا ان محدثین کے طریقے پر درست نہیں ہے، جو صحیح میں شرط لگاتے ہیں کہ شاذ نہ ہو، پھر شاذ کی تفسیر ثقہ کی اوثق کی مخالفت کرنے سے کرتے ہیں، ان محدثین پر تعجب ہے کہ انھوں نے مذکورہ تفصیل کو چھوڑ دیا (یعنی زیادتی کی قبولیت کو اوثق کی عدم مخالفت سے مقید نہیں کیا) جب کہ انھوں نے حدیث صحیح اور اسی طرح حدیث حسن کی تعریف میں عدم شذوذ کی شرط کا اعتراف کیا ہے، حالانکہ متقدمین محدثین جیسے: عبد الرحمٰن بن مہدی، یحییٰ القطان، احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، علی بن المدینی، بخاری، ابوزرعہ رازی، ابوحاتم، نسائی اور دارقطنی وغیرہ سے ترجیح کا لحاظ کرنا منقول ہے، اس چیز میں جس کا تعلق زیادتی سے ہو اور اس

کے علاوہ میں بھی۔ ان میں سے کسی سے مطلقاً زیادتی کو قبول کرنا معروف نہیں ہے۔

جمہور فقہاء اور محدثین کا مسلک

امام مسلم، حافظ ابن حبان، امام حاکم، امام غزالی اور امام نووی وغیرہم کا مسلک یہ ہے کہ ثقہ کی زیادتی مطلقاً مقبول ہے، یہ بات ان سے بہت معروف ہے؛ لیکن ان کا یہ مسلک عقلاً درست ہے نہ نقلاً۔ عقلاً تو اس وجہ سے درست نہیں ہے کہ ان پر اس وقت یہ اعتراض وارد ہوگا کہ ایک طرف تو کہتے ہیں کہ ثقہ کی زیادتی مطلقاً مقبول ہے اور دوسری طرف حدیث صحیح اور حدیث حسن کی تعریف میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ شاذ نہ ہو اور شاذ کی تفسیر یہ کرتے ہیں کہ ثقہ اوثق کی مخالفت کرے، گویا ان کی دونوں باتوں میں تضاد ہے؛ کیوں کہ جب ثقہ کی زیادتی مطلقاً مقبول ہے، تو حدیث صحیح و حدیث حسن میں عدمِ شذوذ کی شرط کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور نقلاً اس لیے درست نہیں ہے کہ متقدمین ائمہ حدیث، مثلاً عبد الرحمٰن بن مہدی، امام بخاری اور امام نسائی وغیرہ میں سے کسی سے بھی یہ منقول نہیں ہے، کہ ثقہ کی زیادتی کو مطلقاً قبول کیا جائے گا؛ بلکہ ان حضرات سے یہ منقول ہے کہ ترجیح کا لحاظ کیا جائے گا خواہ ثقہ نے کوئی زیادتی کی ہو یا ارسال و اتصال یا رفع و وقف کا اختلاف ہو۔

وَأَعْجَبُ مِنْ ذلك إِطْلاقُ كَثِيرٍ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ الْقَوْلَ بِقَبُولِ زيادةِ الثقةِ، مع أَنَّ نَصَّ الشافعيِّ يَدُلُّ علىٰ غير ذٰلك؛ فإنه قال- في أَثْنَاءِ كَلَامِهِ علىٰ مايُعْتَبَرُ بِهِ حالُ الراوِيُ في الضَّبْطِ مانَصُّهُ- ويكُونَ إذاشَرِكَ أحداً من الحُفَّاظِ، لم يُخَالِفْهُ، فإنْ خَالَفَهُ فوُجِدَ حديثُهُ أَنْقَصَ، كَانَ في ذلك دليلٌ على صِحَّةِ مَخْرَجِ حديثِهِ، ومتىٰ خَالَفَ ماوَصَفْتُ، أَضَرَّذلك بحديثِهِ . انتهىٰ كلامُهُ ومُقْتَضَاهُ أنه إذا خَالَفَ فوُجِدَ حديثُهُ أَزْيَدَ، أَضَرَّ ذلك بحدِيثِهِ، فَدَلَّ علىٰ أَنَّ زيادةَ الْعَدْلِ عنده لا يَلْزَمُ قَبُولُهَا مُطْلَقاً، وإنما يُقْبَلُ مِنَ الْحُفَّاظِ؛ فإنه اعْتَبَرَ أن يكونَ حديثُ هذا الْمُخَالِفِ أَنْقَصَ من حديثِ مَنْ

خَالَفَه، من الحُفَّاظِ، وجَعَلَ نُقْصَانَ هذا الراوِيُ مِنَ الْحديثِ دليلاً على صحتِهِ لأنَّهُ يَدُلُّ علىٰ تَحَرِّيْهِ ، وَجَعَلَ ماعداَ ذلك مُضِرًا بِحَدِيثِهِ ، فَدَخَلَتْ فيه الزيادةُ، فَلَوْ كَانَتْ عنده مَقْبُولَةً مُطْلَقاً، لم تكن مُضِرَّةً بحديث صاحِبِهَا. واللّٰه سبحانه أعلم.

ترجمہ: اس سے بھی زیادہ تعجب کی بات بہت سے شوافع کا ثقہ کی زیادتی کو مطلقا قبول کرنے کا قول ہے، جب کہ امام شافعی کی نص اس کے علاوہ پر دلالت کرتی ہے؛ کیوں کہ انھوں نے اس چیز پر کلام کے دوران جس سے ضبط میں راوی کی حالت کو پرکھا جاتا ہے، جو کہا ہے اس کی نص یہ ہے: راوی جب کسی حافظ کے ساتھ روایت کرنے میں شریک ہو، تو اس کی مخالفت نہ کرے؛ لیکن اگر اس نے مخالفت کی اور اس کی حدیث ناقص پائی گئی، تو اس میں اس کی حدیث کی سند کے صحیح ہونے کی دلیل ہے اور جب یہ مخالفت اس چیز کے علاوہ میں ہو، جو میں نے بیان کیا، تو یہ اس کی حدیث کے لئے نقصان دہ ہوگا، امام شافعی کی بات ختم ہوئی۔ اس کا مقتضی یہ ہے کہ جب وہ مخالفت کرے اور اس کی حدیث میں زیادتی پائی گئی، تو یہ اس کی حدیث کے لیے نقصان دہ ہے۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ عادل کی زیادتی امام شافعی کے نزدیک مطلقاً قبول کرنا لازم نہیں ہے؛ بلکہ حافظ کی حدیث قبول کی جائے گی؛ کیوں کہ انھوں نے اس مخالف کی حدیث کو ناقص مانا اس حافظ کی حدیث سے جس کی اس نے مخالفت کی ہے اور اس راوی کی حدیث کے نقصان کو اس کی صحت کی دلیل بنایا ہے؛ کیوں کہ وہ اس کے تیقظ پر دال ہے اور اس کے ماسوا کو اس کی حدیث کے لیے نقصان دہ قرار دیا ہے، تو ماسوا میں زیادتی بھی داخل ہوگئ؛ لہٰذا اگر زیادتی امام شافعی کے نزدیک مطلقا مقبول ہوتی، تو زیادتی کرنے والے کی حدیث کے لیے نقصان دہ نہ ہوتی، واللہ اعلم۔

شوافع کا ثقہ کی زیادتی کو مطلقا قبول کرنا کیسا ہے؟

غیر شوافع محدثین جو یہ کہتے ہیں کہ ثقہ کی زیادتی مطلقا قبول کی جائے گی، ان پر تو اس لیے تعجب ہے کہ ان کی دو باتوں میں تضاد معلوم ہوتا ہے؛ لیکن ان سے زیادہ تعجب ان شوافع

محدثین پر ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ ثقہ کی زیادتی مطلقا مقبول ہوگی، ان پر زیادہ تعجب اس لیے ہے کہ امام شافعی جن کے وہ مقلد ہیں، ان کے کلام سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ثقہ کی زیادتی ان کے نزدیک مطلقا مقبول نہیں ہے، گویا ان کی بات اپنے امام وپیشوا کی بات کے خلاف ہے۔

امام شافعی کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ جس راوی کا ضبط معلوم کرنا ہو کہ کس درجہ کا ہے، تو اس کی روایت کو حفاظِ حدیث کی روایات کے سامنے پیش کیا جائے، اگر راوی نے حفاظِ حدیث کے ساتھ روایت میں شرکت کی ہے، تو اس کے لیے مناسب یہ ہے ان کی زیادتی، کمی اور تبدیلی، کسی بھی طرح مخالفت نہ کرے، اگر کسی طرح بھی مخالفت نہیں ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس راوی کا ضبط اچھا ہے اور اگر راوی نے حفاظ کی مخالفت کی نقصان میں یعنی اس راوی کی حدیث ناقص نکلی اور حفاظ کی حدیث کامل، تو یہ دلیل ہے کہ اس راوی کی حدیث صحیح ہے اور اس کا ضبط اچھا ہے؛ کیوں کہ ناقص روایت کرنا اس کے تیقظ اور شدتِ احتیاط کی وجہ سے ہے اور اگر مخالفت نقصان کے علاوہ میں کی، جس کا مقتضی یہ ہے کہ راوی کی حدیث میں زیادتی ہو اور حفاظ کی حدیث میں کمی ہو، تو امام شافعی نے فرمایا کہ یہ مخالفت راوی کی حدیث کے لیے نقصان دہ ہوگی، گویا اس صورت میں حفاظ کی حدیث مقبول ہوگی اور اس راوی کی حدیث مقبول نہیں ہوگی، معلوم ہوا کہ ثقہ کی زیادتی امام شافعی کے اعتقاد میں مطلقا مقبول نہیں ہے۔ (الرسالة ص ٤٦٣-٤٦٤)

رہی یہ بات کہ ثقہ کی زیادتی امام شافعی کے اعتقاد میں مطلقا مقبول نہیں ہے، یہ ان کے کلام سے کیسے مفہوم ہوا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی کی عبارت میں غور وفکر کرنے سے معلوم ہوگا کہ امام نے مخالفت بالنقصان کی صورت میں اس مخالف راوی کی حدیث کے نقصان کو اس کی حدیث کی صحت پر دلیل بنایا ہے؛ کیوں کہ یہ اس کے شدتِ احتیاط پر دلالت کرتا ہے اور مخالفت بالنقصان کے ماسوا کو راوی کی حدیث کے لیے مضر مانا ہے اور ماسوا میں جس طرح مخالفت بالتبدیل وغیرہ داخل ہے، اسی طرح مخالفت بالزیادت بھی داخل ہے، گویا مخالفت بالزیادت کی صورت میں امام شافعی نے اس راوی کی حدیث کے لیے مخالفت کو نقصان دہ قرار دیا، تو اگر ثقہ کی زیادتی مطلقا مقبول ہوتی، تو امام شافعی اس کو مضر نہ قرار دیتے۔ واللہ اعلم۔

(فإن خُولِفَ بأرْجَحَ) مِنهُ لِمَزِيدِ ضَبطٍ، أو كثرةِ عَدَدٍ، أوغيرِ ذلك من وُجوهِ التَّرجيحاتِ، (فالراجِحُ) يُقالُ له: (الْمَحْفُوظُ، ومُقَابِلُه) وهوالمَرْجُوحُ يُقال له: (الشَّاذُّ) مثالُ ذلك: مارواه الترمذيُّ: والنّسائيُّ وابنُ ماجَهْ من طريقِ ابنِ عُيَيْنَةَ، عن عمرِو بْنِ دِيْنَارٍ، عن عوسَجَةَ عن ابن عباسٍؓ أنّ رَجُلاً تُوُفِّيَ علىٰ عهدِ رسولِ اللهِ صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم،ولم يَدَعْ وارثاًإلا مولىً هوأَعْتَقَهُ... الحديثَ. وتَابَعَ ابنَ عُيَيْنَةَ على وَصْلِهِ ابنُ جُرَيْجٍ وغَيْرُهُ. وخالفهم، حَمّادُبْنُ زيدٍ ، فرواه عن عمرِوبن دينارٍ عن عَوسَجَةَ ولم يَذْكُرُ ابن عباسٍ. قال أبوحاتم: المحفوظُ حديثُ ابنِ عُيَيْنَةَ. انتهىٰ كلامه. فحَمّادُ بْنُ زيدٍ من أهلِ العَدالةِ و الضبطِ، ومع ذلك رَجَّحَ أبوحاتم روايةَ من هم أكثرُ عَدَداً منه. وعُرِفَ من هذا التقريرأَنّ الشاذَّ مارواه المقبولُ مُخَالِفاً لمن هو أولىٰ منه، وهذا هو الْمُعْتَمَدُ في تعريفِ الشَّاذِّ بِحَسْبِ الاصطلاحِ.

ترجمہ: تو اگر ثقہ راوی کی مخالفت کی گئی ایسے شخص کی وجہ سے، جو اس سے زیادہ راجح ہو، ضبط کی زیادتی یا تعداد کی کثرت یا دوسرے وجوہِ ترجیح کی وجہ سے، تو راجح کو ''محفوظ'' اور اس کے مقابل جو کہ مرجوح ہے، اس کو ''شاذ'' کہا جاتا ہے۔ دونوں کی مثال وہ حدیث ہے جس کو امام ترمذی، امام نسائی اور امام ابن ماجہ نے اس سند سے روایت کیا ہے: سفیان بن عیینة عن عمرو بن دینار، عن عوسجة عن ابن عباس حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ ایک شخص کا آپ ﷺ کے زمانے میں انتقال ہوا، اس نے سوائے ایک آزاد کردہ غلام کے کوئی وارث نہیں چھوڑا...الحدیث۔ اس حدیث کے موصول ہونے پر ابن جریج وغیرہ نے سفیان بن عیینہ کی موافقت کی ہے اور حماد بن زید نے ان کی مخالفت کی ہے، چنانچہ انھوں نے اس حدیث کو عمرو بن دینار سے روایت کیا ہے اور عمرو نے عوسجہ سے روایت کیا ہے؛ مگر حماد نے حضرت ابن عباس کو ذکر نہیں کیا ہے۔ امام ابوحاتم نے فرمایا کہ ابن عیینہ کی حدیث محفوظ ہے۔ ان کی بات

پوری ہوئی۔ تو حماد بن زید اہل عدالت وضبط میں سے ہونے کے باوجود امام ابوحاتم نے ان کی روایت کو ترجیح دی جن کی تعداد حماد سے زائد ہے۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ شاذ وہ حدیث ہے جس کو مقبول راوی اس شخص کے خلاف روایت کرے، جو اس سے بہتر ہو۔ اصطلاح کے اعتبار سے شاذ کی تعریف میں مذکورہ بات ہی قابل اعتماد ہے۔

شاذ کی لغوی واصطلاحی تعریف

لغت میں شاذ کہتے ہیں اس شخص کو جو جماعت سے علاحدہ ہو۔ اصطلاح میں شاذ: وہ حدیث ہے جس کو ثقہ راوی اوثق کے خلاف روایت کرے اور تطبیق ممکن نہ ہو۔ یہ تعریف امام شافعی اور علماء حجاز نے کی ہے اور اسی کو حافظ ابن صلاح اور مصنف نے اختیار کیا ہے۔

شرحِ تعریف

اگر ثقہ راوی کی روایت دوسرے راوی کے خلاف ہو، تو دوسرے راوی کی دو حالت ہے:
ایک یہ کہ دوسرا بھی ثقہ ہوگا دوسرے یہ کہ وہ ضعیف ہوگا، اگر وہ ضعیف ہے، تو ثقہ کی روایت معروف اور ضعیف کی روایت منکر ہوگی۔ اس قسم کا بیان آگے آتا ہے اور اگر دوسرا بھی ثقہ ہو، تو اگر دونوں ثقاہت میں برابر ہوں، تو ان کی حدیث میں توقف کیا جائے گا اور اگر ایک ثقہ ہو اور دوسرا اوثق اور ارجح ہو، تو ثقہ کی روایت کو ''شاذ'' اور اوثق کی روایت کو ''محفوظ'' کہا جاتا ہے۔
واضح ہو کہ دوسرے کا ارجح ہونا زیادتی حفظ کی وجہ سے ہو یا کثرت تعداد کی وجہ سے ہو یا اس کے فقیہ ہونے کی وجہ سے ہو یا علو اسناد کے وجہ سے ہو یا ان کے علاوہ کسی اور وجہ ترجیح کے ذریعہ ہو اور مخالفت بھی عام ہے، خواہ سند کے اندر ہو یا متن کے اندر اور زیادتی کے اعتبار سے ہو یا کمی کے اعتبار سے یا کسی اور تبدیلی کے اعتبار سے ہو۔

محفوظ کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کو اوثق نے ثقہ کے خلاف روایت کیا ہو اور تطبیق ممکن نہ ہو۔

شاذ کی دوسری اور تیسری تعریف

امام خلیلی نے فرمایا کہ حفاظِ حدیث کا مسلک یہ ہے کہ شاذ وہ حدیث ہے جس کی صرف ایک سند ہو؛ خواہ رواۃ ثقہ ہوں، یا ضعیف۔ ان کے نزدیک شاذ میں مخالفت راوی شرط ہے نہ راوی کا ثقہ ہونا۔ امام حاکم نے فرمایا کہ شاذ وہ حدیث ہے جس کو ثقہ روایت کرنے میں منفرد ہو۔ ان کے نزدیک راوی کا ثقہ ہونا شرط ہے؛ لیکن مخالفت شرط نہیں ہے اور پہلی تعریف میں راوی کا ثقہ ہونا شرط ہے اور اوثق کی مخالفت بھی شرط ہے۔ واضح ہو کہ شاذ کی چوتھی تعریف شرح نخبۃ الفکر ص ۴۷ پر آ رہی ہے۔

شاذ اور محفوظ کی مثال

سفيان بن عيينة عن عمروبن دينار، عن عوسجة عن ابن عباس رضى الله عنهما أن رجلاتوفي على عهدرسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يدع وارثاإلامولى هو أعتقه، فقال صلى الله عليه وسلم: هل له أحد؟ قالوا: لا إلاغلام أعتقه، فجعل صلى الله عليه وسلم ميراثه له. أخرجه النسائي في "السنن الكبرى" والترمذي وابن ماجه.

اس حدیث کو سفیان بن عیینہ نے موصولاً ذکر کیا ہے، یعنی حضرت ابن عباس کا تذکرہ کیا ہے اور ابن جریج یعنی عبد الملک بن عبد العزیز اور محمد بن مسلم طائفی نے سفیان کی موافقت میں اسی طرح موصولاً روایت کیا ہے؛ جب کہ حماد بن زید جو کہ ثقہ راوی ہیں، انھوں نے اس حدیث کو مرسلا روایت کیا۔ یعنی ابن عباس کو ذکر نہیں کیا ہے۔ اس پر امام ابو حاتم نے فرمایا کہ سفیان بن عیینہ کی روایت محفوظ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حماد بن زید کی روایت شاذ ہے۔ حماد بن زید ہر چند کہ ثقہ ہیں؛ لیکن چوں کہ تنہا ہیں اور ان کے مقابلے میں عدد کثیر ہے، جس کی وجہ سے مقابل ارجح ہو گئے؛ اس لیے حماد کی روایت شاذ اور سفیان بن عیینہ وغیرہ کی روایت محفوظ ہے۔ واضح ہو کہ یہ مثال مخالفت فی السند کی ہے۔

مخالفت فی المتن کی مثال

عبد الواحد بن زياد عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعا: إذا صلى أحدكم ركعتي الفجر، فليضطجع عن يمينه. رواه أبو داؤد والترمذي.

امام اعمش کے شاگردوں میں صرف عبدالواحد بن زیاد نے اضطجاع کو قول نبوی روایت کیا ہے، جب کہ اعمش کے دوسرے شاگرد جو کہ سب ثقات ہیں، اس کو فعل نبوی روایت کیا ہے؛ اس لیے عبدالواحد کی روایت شاذ اور دوسرے روات کی روایت محفوظ ہے۔

(و) إِنْ وَقَعَتْ الْمُخَالَفَةُ (مع **الضُّعْفِ، فَالرَّاجِحُ**) يقالُ له: (**الْمَعْرُوفُ، ومُقَابِلُهُ**) يقال له: (**الْمُنْكَرُ**) مثالُهُ: مارواه ابنُ أَبِي حاتمٍ من طريق حُبَيِّبِ بن حبيبٍ- وهُوأخو حمزةَ بن حبيبِ الزيّاتِ المُقْرِيءِ- عن أَبي إسحاقَ عن العَيْزارِ بْنِ حُرَيْثٍ عن ابْنِ عَبَّاسٍ عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم قال: من أَقَامَ الصَّلاةَ، وَآتىٰ الزكَاةَ، وحَجَّ الْبيْتَ، وصَامَ، وقَرىٰ الضَّيْفَ، دَخلَ الْجنَّةَ". قال أبوحاتمٍ: هُوَ مُنْكَرٌ؛ لأنّ غَيْرَهُ مِنَ الثِّقَاتِ رواهُ عن أَبِي إسحَاقَ مَوْقُوفاً، وهوالْمَعْرُوفُ. وعُرِفَ بهذا أَنَّ بَيْنَ الشَّاذِّ والْمُنْكَرِ، عُمُوماً وخُصُوصاً من وَجْهٍ؛ لأنّ بَيْنَهُمَا اجتِمَاعاً في اشتراطِ الْمُخَالَفَةِ، وافتِرَاقاً في أَنَّ الشَّاذَّ روايةُ ثقةٍ أوصَدُوقٍ، وَالْمُنْكَرَ روايةُ ضَعِيفٍ. وقد غَفَلَ مَنْ سَوّىٰ بَيْنَهُمَا. والله أعلمُ.

ترجمه: اور اگر مخالفت صاحبِ ضعف کے ساتھ ہو، تو راجح کو "معروف" اور اس کے مقابل (مرجوح) کو "منکر" کہا جاتا ہے۔ دونوں کی مثال وہ حدیث ہے جس کو ابن ابی حاتم نے حبیّب بن حبیب کی سند سے روایت کیا ہے، جو کہ قاری حمزہ بن حبیب زیّات کے بھائی ہیں۔ انھوں نے ابواسحاق سبیعی سے، انھوں نے عیزار بن حریث سے، انھوں نے حضرت ابن عباس سے اور

انھوں نے آپ ﷺ سے روایت کیا، آپ نے فرمایا کہ جوشخص نماز قائم کرے، زکوۃ ادا کرے، بیت اللہ کا حج کرے، روزہ رکھے اور مہمانوں کی ضیافت کرے، وہ جنت میں داخل ہوگا۔ ابو حاتم نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے؛ اس لیے کہ دوسرے ثقہ رواۃ نے اس کو ابو اسحاق سے موقوفا روایت کیا ہے اور وہی ''معروف'' ہے۔ مذکورہ بات سے معلوم ہوا کہ شاذ اور منکر کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے؛ کیوں کہ مخالفت کی شرط میں دونوں کے درمیان اتفاق ہے اور ان میں اس بات کے اندر اختلاف ہے کہ شاذ ثقہ یا صدوق کی روایت ہوتی ہے اور منکر ضعیف کی روایت ہوتی ہے اور جس نے دونوں کو برابر کہا اس نے غفلت کی، اللہ اعلم۔

منکر اور معروف کی تعریف

منکر وہ حدیث ہے جس کو ضعیف راوی ثقہ کے خلاف روایت کرے اور معروف وہ حدیث ہے جس کو ثقہ راوی ضعیف کے خلاف روایت کرے۔

شرحِ تعریف

یعنی اگر کسی حدیث کو روایت کرنے میں ضعیف سے ثقہ کا اختلاف ہو جائے، ضعیف ایک طرح روایت کرے اور ثقہ دوسری طرح؛ خواہ یہ اختلاف سند کے اندر ہو یا متن کے اندر اور زیادتی کے اندر ہو یا نقصان کے اندر، تو ضعیف کی روایت جو کہ مرجوح ہے، اس کو منکر کہتے ہیں اور ثقہ کی روایت جو کہ راجح ہے، اس کو معروف کہتے ہیں۔ جاننا چاہیے کہ "المخالفة" میں الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے، مراد ہے ثقہ راوی کی مخالفت اور ''الضعف'' سے پہلے ''ذي'' مضاف محذوف ہے۔

منکر کی دوسری تعریف

منکر وہ حدیث ہے جس کو اضعف ضعیف کے خلاف روایت کرے۔ یعنی اگر کسی حدیث کی روایت میں دو آدمیوں کے درمیان اختلاف ہو، ایک زیادہ ضعیف ہو اور

دوسرا کم ضعیف ہو، تو زیادہ ضعف والے کی روایت کو منکر اور کم ضعف والے کی روایت کو معروف کہا جائے گا۔

مصنف کے بعض تلامذہ نے مصنف سے یہی تعریف نقل کی ہے اور زیرِ بحث عبارت کی تشریح بھی مصنف نے اسی کے مطابق کی ہے، وہ یہ کہ اگر راوی کی مخالفت ضعف کے ساتھ ہو، یعنی ایک ضعیف دوسرے ضعیف کے مخالف روایت کرے، تو راجح کو معروف کہا جاتا ہے یعنی کم ضعف والا جو کہ راجح ہے اس کی حدیث معروف ہے اور مرجوح کو منکر کہا جاتا ہے، یعنی زیادہ ضعف والا جو کہ مرجوح ہے، اس کی حدیث کو منکر کہا جاتا ہے۔ اس تشریح پر بعض تلامذہ نے یہ اعتراض کیا کہ آپ کا قول: ''وإن وقعت'' ''فإن خولف بأرجح'' پر معطوف ہے اور معطوف علیہ میں راوی سے مراد حدیث صحیح اور حسن کا راوی ہے، تو یہاں پر بھی مخالفت سے ثقہ کی ضعیف سے مخالفت مراد ہونی چاہیے؟ اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ اس کلام کو استطر ادا ذکر کیا گیا ہے، یعنی چوں کہ شاذ میں بھی مخالفتِ راوی ہوتی ہے اور منکر میں بھی مخالفت ہوتی ہے، اس لیے شاذ کے بعد منکر کو ذکر کر دیا گیا ہے، ورنہ تو دونوں میں یہ تفریق ہے کہ شاذ اور اس کے مقابل کے رواۃ ثقہ ہوتے ہیں اور منکر اور اس کے مقابل کے رواۃ ضعیف ہوتے ہیں۔

دوسرا اشکال یہ کیا گیا کہ مثال کی تشریح میں آپ نے ''لأن غيره من الثقات'' کہا ہے؛ جس سے معلوم ہوتا ہے منکر کے مقابل کے رواۃ ثقہ ہوتے ہیں نہ کہ ضعیف ہوتے ہیں؟ تو مصنف نے یہ جواب دیا کہ یہ اعتراض بجا ہے اور اس مثال کے بدلے دوسری ایسی مثال ہونی چاہیئے جس میں دونوں طرف کے راوی ضعیف ہوں۔

علامہ محمد بن ابراہیم حنفی معروف بابن الحنبلی نے اپنی کتاب: ''قفو الأثر في صفو علوم الأثر'' جو کہ دراصل شرح نخبۃ ہی کی تلخیص ہے، اس میں اسی دوسری تعریف کو اختیار کیا ہے اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے بھی اپنے ''مقدمة في أصول الحديث'' کے اندر یہی تعریف ذکر کی ہے۔ لیکن تشریح میں ہم نے پہلی تعریف اس لیے اختیار کی ہے کہ وہی جمہور کے یہاں مشہور ہے اور اعتراض سے پاک ہے، نیز سباق وسیاق کے زیادہ ہم آہنگ ہے۔ منکر کی ایک تیسری تعریف شرح نخبۃ الفکر ص ۵۹ پر آ رہی ہے۔

معروف اور منکر کی مثال

حُبيّب بن حبيب عن أبي إسحاق السبيعي عن العيزار بن حريث عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من أقام الصلاة واتى الزكاة، وحجّ البيت، وصام، وقرى الضيف، دخل الجنة. رواه ابن أبي حاتم (في كتاب العلل ۱۸۲/۲)

حبیّب بن حبیب ضعیف راوی ہے، اس نے اس حدیث کو ابو اسحاق سے مرفوعا روایت کیا ہے؛ مگر ابو اسحاق کے دوسرے شاگرد جو کہ ثقہ ہیں، اس کو ابن عباس پر موقوفا روایت کرتے ہیں؛ اس پر امام ابو حاتم نے فرمایا کہ حبیّب بن حبیب کی حدیث جو کہ مرفوعا مروی ہے، منکر ہے؛ کیوں کہ دوسرے لوگوں نے جو کہ ثقہ ہیں؛ اس کو موقوفا روایت کیا ہے، لہٰذا موقوف روایت معروف ہے۔ یہ مثال پہلی تعریف کے اعتبار سے ہے۔

شاذ اور منکر کے درمیان نسبت

پہلے یہ بات ملحوظِ خاطر ہو کہ نسبت کا اعتبار تین طرح سے کیا جاتا ہے: کبھی صدق کے اعتبار سے، کبھی وجود کے اعتبار سے اور کبھی مفہوم کے اعتبار سے، مفہوم کے اعتبار سے نسبت کا لحاظ کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دو چیزوں میں سے ہر ایک میں کسی ایسی چیز کا لحاظ کیا جائے کہ جس کا دوسری میں نہ لحاظ کیا جائے اور کسی دوسری چیز کا لحاظ دونوں میں کیا جائے، مصنف نے یہاں جو شاذ اور منکر کے درمیان نسبت ذکر کی ہے، وہ اسی معنی کے اعتبار سے ہے۔ چنانچہ جاننا چاہیے کہ مفہوم کے اعتبار سے شاذ اور منکر کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے؛ کیوں کہ مخالفتِ راوی دونوں میں شرط ہے؛ لہٰذا مخالفت کے مفہوم میں دونوں جمع ہو جائیں گے اور شاذ میں راوی کا ثقہ یا صدوق ہونا ضروری ہے اور منکر میں اس کا ضعیف ہونا ضروری ہے؛ لہٰذا مذکورہ مفہوم میں دونوں ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں گے۔

لیکن صدق کے اعتبار سے دونوں میں تباین کلی ہے۔ صدق کے اعتبار سے نسبت کا لحاظ

کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ایک قضیہ کا دوسرے پر حمل کیا جائے وجوداً یا عدماً۔ اس معنی کے اعتبار سے دونوں میں تباین کلی ہے؛ کیوں کہ شاذ کا کوئی فرد منکر کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے، اسی طرح منکر کا کوئی فرد شاذ کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے؛ اس لیے کہ شاذ راوی مقبول کی روایت ہوتی ہے اور منکر راوی ضعیف کی روایت ہوتی ہے۔

حافظ ابن صلاح اور منکر

حافظ ابن صلاح نے شاذ اور منکر میں کوئی فرق نہیں کیا ہے؛ بلکہ دونوں کو ہم معنی کہا ہے، چنانچہ انھوں نے تحریر کیا ہے: فإنه أي المنکر بمعنا ہ أي الشاذ: (مقدمة ابن الصلاح ص٦٤) حافظ ابن کثیر نے انھیں کی اتباع کی ہے، چنانچہ تحریر فرمایا: وهو کالشاذ (اختصار علوم الحدیث ص٥٨) حد یہ ہے کہ علامہ ابن دقیق العید نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، ان کی عبارت ہے: وهو کالشاذ: (الا قتراح في بیان الاصطلاح ص١٧) مصنفؒ نے اپنے قول: "وقد غفل من سوّی بینهما" سے ان ہی حضرات پر رد فرمایا ہے۔

(و)ماتَقَدَّمَ ذِكْرُهُ مِنَ (الْفَرْدِ النِّسْبِي إنْ) وُجِدَ بَعْدَ ظَنِّ كَوْنِهِ فَرْداً قد (وَافَقَهُ غَيْرُه، فَهُو الْمُتَابِعُ) بِكَسْرِ الْمُوَحَّدَةِ. وَالْمُتَابَعَةُ على مَرَاتِبَ: إنْ حَصَلَتْ للراوِي نَفْسِهِ، فهي التامةُ، وإنْ حَصَلَتْ لِشَيْخِه فَمَنْ فَوْقَه، فهي الْقَاصِرَةُ، ويُسْتَفَادُ منها التقوِيَةُ. مثالُ الْمُتَابَعَةِ: مارواهُ الشافِعِيُّ في "الأُمِّ" عن مالكٍ عن عبدِ اللّٰهِ بْنِ دينارٍ عن ابن عُمَرَؓ أنَّ رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وعلى آله وصحبه وسلم قال: "الشهرُ تسعٌ وعشرونَ، فلا تصومُوا حتىٰ تروُا الهلالَ، ولا تُفْطِرُوا حتىٰ تَرَوْهُ، فإنْ غُمَّ عليكُم فأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثلاثِينَ". فهذا الحديثُ بهذا اللّفظِ، ظَنَّ قومٌ أنّ الشافعيَّ تفرَّدَ بهِ عن مالكٍ، فَعَدُّوهُ في غرائِبِهِ؛ لِأنَّ أصحابَ مالكٍ رَوَوْهُ عنه، بهذا الإسنادِ بِلَفْظِ: "فَإن غُمَّ عليكم فاقدِرُوا لَهُ"؛ لكِنْ وَجَدْنا للشَّافعيِّ مُتَابِعاً، وهو عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ مَسلَمَةَ القَعْنَبِيُّ، كذٰلكَ أَخْرَجَهُ الْبُخاريُّ عنه، عن مالكٍ، وهذهِ متابعةٌ تامةٌ.

ترجمہ: اور جس فرد نسبی کا ذکر ہو چکا، اگر اس کو فرد گمان کیے جانے کے بعد اس حال میں پایا جائے کہ اس کی دوسرے نے موافقت کی ہو، تو دوسرا ''متابِع'' - باء کے کسرہ کے ساتھ - ہے۔ متابعت کے چند مراتب ہیں: اگر خود راوی کو حاصل ہو، تو وہ ''تامہ'' ہے اور اگر راوی کے شیخ اور ان کے اوپر والے کو حاصل ہو، تو یہ ''قاصرہ'' ہے۔ متابعت سے تقویت حاصل ہوتی ہے۔ متابعت کی مثال: وہ حدیث ہے جس کو امام شافعی نے ''کتاب الام'' میں روایت کیا ہے امام مالک سے، وہ عبداللہ بن دینار سے، وہ عبداللہ بن عمر سے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: مہینہ (کبھی) انتیس کا ہوتا ہے، تو روزہ نہ رکھو، یہاں تک کہ چاند دیکھ لو اور روزہ نہ چھوڑو یہاں تک کہ چاند کو دیکھ لو۔ اگر تم پر چاند مخفی ہو جائے، تو گنتی تیس مکمل کرو۔ کچھ لوگوں نے یہ خیال کیا ہے کہ اس حدیث کو مذکورہ لفظ کے ساتھ روایت کرنے میں امام شافعی امام مالک سے منفرد ہیں؛ چنانچہ انھوں نے اس حدیث کو امام شافعی کی غریب حدیثوں میں شمار کیا ہے؛ اس لیے کہ امام مالک کے دوسرے شاگردوں نے ان سے اس حدیث کو مذکورہ سند کے ساتھ ہی اس لفظ: ''فإن غمّ علیکم فاقدروا له'' کے ساتھ روایت کیا ہے؛ لیکن ہمیں امام شافعی کا ایک متابع مل گیا، وہ ہیں عبداللہ بن مسلمہ قعنبی۔ اس حدیث کو امام بخاری نے اسی طرح روایت کیا ہے عبداللہ بن مسلمہ سے اور وہ امام مالک سے۔ یہ ''متابعت تامّہ'' ہے۔

متابعت کی تعریف

''متابعت'' باء کے فتحہ کے ساتھ ''تَابَعَ'' کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے موافقت کرنا، اصطلاح میں متابعت نام ہے فرد نسبی کے راوی کے موافق روایت کرنے کا۔

متابع کی تعریف

متابِع: وہ راوی ہے جو فرد نسبی کے راوی کے موافق روایت کرے، لفظ اور معنی؛ دونوں میں یا معنی میں صرف اور دونوں کا صحابی ایک ہو اور فرد نسبی کے اس راوی کو متابَع (اسم مفعول) کہتے ہیں، یہ تعریف جمہور محدثین کے نزدیک ہے۔

شرحِ تعریف

اگر کسی راوی کے بارے میں یہ گمان ہو جائے، کہ وہ اپنے شیخ سے روایت کرنے میں منفرد ہے؛ لیکن تحقیق وتتبع سے کوئی راوی مل جائے جو اس راوی کے موافق روایت کر رہا ہو، خواہ لفظ اور معنی؛ دونوں میں موافق ہو یا صرف معنی میں موافق ہو، تو اس موافقت کرنے والے راوی کو متابِع (اسم فاعل) کہا جاتا ہے اور اس فرد نسبی کے راوی کو "متابَع" (اسم مفعول) کہا جاتا ہے؛ لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ دونوں کا صحابی ایک ہو۔ اگر صحابی بدل جائے، تو اس کو متابِع ومتابَع نہیں کہا جائے گا۔

متابع کی دوسری تعریف

امام بیہقی اور ان کے متبعین کے نزدیک متابع: وہ راوی ہے جو فرد نسبی کے راوی کے موافق لفظ اور معنی؛ دونوں میں روایت کرے۔ اگر صرف معنی میں موافق ہو اور لفظ دوسرا ہو، تو اس کو متابع نہیں کہا جائے گا اور ان کے نزدیک صحابی کا ایک ہونا ضروری نہیں ہے، اگر صحابی بدل جائے، پھر بھی متابع کہلائے گا۔

متابع کی تیسری تعریف

وہ راوی ہے جو دوسرے کے موافق روایت کرے، خواہ لفظ اور معنی؛ دونوں میں یا صرف معنی میں اور خواہ صحابی ایک ہی ہو یا کوئی دوسرا بدل جائے۔ یہ دونوں تعریف مصنف نے "شاہد" کے بیان میں ص ۴۳ پر ذکر کیا ہے۔

متابعت کے مراتب

متابعت کے دو درجے ہیں: ایک "تامۃ" دوسرا "قاصرۃ" متابعت تامہ: یہ ہے کہ فرد نسبی کا راوی اپنے جس شیخ سے روایت کر رہا ہو، اسی شیخ سے دوسرا شخص اس کے موافق روایت

کرے۔ متابعت قاصرہ: یہ ہے کہ راوی فرد نسبی کے راوی کے شیخ سے روایت کرنے میں شریک نہ ہو؛ بلکہ شیخ الشیخ یا ان کے اوپر کے شیخ کے ساتھ روایت میں شریک ہو۔

تامّہ اور قاصرہ کی وضاحت

اگر فرد نسبی کے راوی کے ساتھ روایت کرنے میں کوئی شریک ہو، تو اگر دونوں کے استاذ ایک ہی ہوں، تو اس کو متابعت تامّہ کہتے ہیں اور اگر دوسرا راوی پہلے راوی کے استاذ یا اس کے اوپر کے درجے کا ہو، تو اس کو متابعت قاصرہ کہتے ہیں، مثلاً کوئی حدیث امام شافعی اس سند سے روایت کریں: مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم اور لوگ یہ خیال کریں کہ امام شافعی امام مالک سے اس حدیث کو روایت کرنے میں منفرد ہیں؛ لیکن تحقیق کے بعد کوئی راوی مل جائے جو امام مالک سے اسی سند کے ساتھ اس حدیث کو روایت کر رہا ہو، تو یہ امام شافعی کے لیے متابعت تامّہ ہوگی اور اگر کوئی ایسا راوی ملے جو نافع سے اسی سند کے ساتھ اسی حدیث کو روایت کر رہا ہو، تو امام شافعی کے لیے متابعت قاصرہ ہوگی؛ کیوں کہ یہ راوی امام شافعی کے شیخ یعنی امام مالک کے ساتھ روایت میں شریک ہے اور متابعت تامّہ میں وہ راوی خود امام شافعی کے ساتھ روایت میں شریک ہے۔

متابعت کا فائدہ

متابعت تامّہ ہو یا قاصرہ، اس کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے تقویت حاصل ہوتی ہے۔

متابعت تامّہ کی مثال

الشافعي عن مالك عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الشهر تسع وعشرون، فلا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غمّ عليكم فأكملوا العدة ثلاثين. رواه الشافعي (في الأم" ۲/۹٤)

یہ حدیث فردِ نسبی تھی؛ کیوں کہ لوگوں کا خیال یہ تھا کہ "فأكملو االعدة ثلاثين" کے لفظ کے ساتھ صرف امام شافعی نے امام مالک سے روایت کیا ہے؛ اس لیے کہ امام مالک کے دوسرے شاگردوں نے اس کو اسی سند سے "فاقدروله" کے لفظ سے روایت کیا ہے؛ لیکن ہم نے تلاش کیا، تو "بخاری شریف" میں ہم کو امام شافعی کا "متابع" مل گیا، وہ ہے عبداللہ بن مسلمہ قعنبی؛ کیوں کہ انھوں نے امام مالک سے اسی سند کے ساتھ بعینہ امام شافعی کی طرح "فأكملو االعدة" کے لفظ سے روایت کیا ہے۔

وَوَجَدْنَا له، أيضاً مُتَابَعَةً قاصِرَةً في "صحيح ابْنِ خُزَيْمَةَ" منْ روايةِ عاصمِ بْنِ مُحمدٍ، عن أبيه محمد بْنِ زَيْدٍ، عن جَدِّهِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ رضي اللّٰهُ عنه بلفظِ: "فَكَمِّلُوا ثلاثينَ"، وفي "صحيحِ مُسْلمٍ" من روايةِ عُبَيْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمرَ عن نافعٍ عنِ ابْنِ عُمَرَرضي اللّٰهُ عنهمابالفظِ "فَاقْدِرُوْا ثلاثينَ" ولا اقتصارَ في هذهِ الْمُتَابَعَةِ، سواءٌ كَانَتْ تامةً، أوقاصرةً على اللفظِ؛ بل لوجاءَ تْ بالمعنىٰ، لَكَفَىٰ؛ لٰكِنَّهَا مُخْتَصَّةٌ بِكَوْنِهَا من روايةِ ذلك الصحابِيِّ.

ترجمہ: اور ہم نے امام شافعی کے لئے "متابعت قاصرہ" بھی پایا "صحیح ابن خزیمہ" میں عاصم بن محمد کی روایت سے، وہ اپنے والد محمد بن زید سے اور وہ زید کے دادا حضرت عبداللہ بن عمر سے، "فکمّلوا ثلاثین" کے لفظ کے ساتھ اور "صحیح مسلم" میں عبیداللہ بن عمر کی روایت سے، وہ نافع سے اور وہ ابن عمر سے "فاقدروا ثلاثین" کے لفظ کے ساتھ اور مذکورہ متابعت میں؛ خواہ تامہ ہو یا قاصرہ، لفظ پر اکتفاء نہیں کیا جاتا ہے؛ بلکہ اگر صرف معنی میں موافق ہو، تو بھی کافی ہے؛ لیکن اسی صحابی کی روایت کے ساتھ خاص ہے۔

متابعتِ قاصرہ کی مثال

مذکورہ حدیث جس میں امام شافعی منفرد تھے، تلاش کرنے پر ان کے دو متابع مزید مل گئے؛ لیکن ان دونوں کی متابعت، قاصرہ ہے، ایک تو "صحیح ابن خزیمہ" میں، اس کی سند اس طرح

ہے،عاصم بن محمد عن محمد بن زيد عن عبد الله بن عمر، اس روایت کا لفظ ہے:
فکمّلوا ثلاثین،اس روایت میں آپ دیکھیں کہ محمد بن زید حضرت عبداللہ بن عمر سے اسی
طرح روایت کرر ہے ہیں، جس طرح امام شافعی والی حدیث میں عبداللہ بن دینار حضرت
عبداللہ بن عمر سے روایت کرتے تھے اور عبداللہ بن دینار امام شافعی کے استاذ الاستاذ ہیں؛ لہٰذا
محمد بن زید کی موافقت امام شافعی کے لیے متابعت قاصرہ ہوگی۔

دوسری ''صحیح مسلم'' میں ہے، اس کی سند اس طرح ہے: عبيد الله بن عمر عن نافع عن
ابن عمر، اس کا لفظ ہے ''فاقدروا ثلاثین'' اس روایت میں آپ غور کریں کہ نافع حضرت
عبداللہ بن عمر سے وہی بات روایت کرر ہے ہیں، جو کہ امام شافعی والی حدیث میں حضرت عبد
اللہ بن دینار، حضرت ابن عمر سے روایت کرر ہے تھے اور عبداللہ بن دینار امام شافعی کے استاذ
الاستاذ ہیں؛ لہٰذا نافع کی موافقت امام شافعي کے لیے متابعت قاصرہ ہوگی۔

ایک سوال اور اس کا جواب

سوال یہ ہے کہ محمد بن زید کی روایت میں لفظ ''فکمّلوا ثلاثین'' ہے اور نافع کی روایت
میں لفظ: ''فاقدروا ثلاثین'' ہے اور امام شافعی کی روایت میں لفظ: ''فأکملوا ثلاثین'' ہے، تو
امام شافعی کی روایت کے لیے محمد بن زید اور نافع کی روایت کو متابعت قاصرہ کیسے کہا جاسکتا ہے
؟ جب کہ مُتابِع (اسم فاعل) اور متابَع (اسم مفعول) کے الفاظ الگ الگ ہیں۔

مصنفؒ نے اپنے قول: ''لا اقتصار في هذه المتابعة'' سے اسی سوال کا جواب دیا
ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک اصطلاحی متابعت میں لفظ کا ایک ہونا شرط
نہیں ہے؛ خواہ متابعت تامّہ ہو یا قاصرہ؛ بلکہ اس میں یہ عموم ہے کہ لفظ اور معنی؛ دونوں میں
موافق ہو یا صرف معنی میں موافق ہو اور جب آپ غور کریں گے، تو معلوم ہوگا کہ محمد بن زید
اور نافع کی روایتوں کا معنی وہی ہے جو امام شافعی کی روایت کا معنی ہے؛ البتہ یہ شرط ضرور
ہے کہ جو صحابی فرد نسبی کے راوی کی حدیث کا ہو، وہی متابع کی حدیث کا بھی ہو اور یہ شرط
دونوں متابعتوں میں پائی جارہی ہے؛ کیوں کہ جس طرح امام شافعی کی روایت میں صحابی

حضرت عبداللہ بن عمر ہیں، اسی طرح محمد بن زید اور نافع کی روایتوں میں بھی صحابی حضرت عبداللہ بن عمر ہی ہیں اور اسی طرح ''متابعت تامہ'' کی مثال میں حضرت عبداللہ بن مسلمہ قعنبی کی روایت میں بھی صحابی حضرت عبداللہ بن عمر ہی ہیں۔ آپ پر یہ مخفی نہ رہے کہ یہ تفصیل متابع کی پہلی تعریف کے اعتبار سے ہے جس کو جمہور نے اختیار کیا ہے، مصنف بھی ان ہی میں ہیں۔

فوائد: (۱) مصنف نے متابعت کو فرد نسبی کے ساتھ خاص کیا ہے، جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں، مگر بعض لوگوں نے کہا کہ فرد نسبی کی طرح فرد مطلق کی بھی متابعت ہوتی ہے اور وہ اس طرح کہ کوئی تابعی صحابی سے روایت کرنے میں منفرد سمجھا جائے اور تلاش کے بعد اس صحابی سے روایت کرنے والا دوسرا تابعی مل جائے، تو یہ فرد مطلق کی متابعت ہے؛ بلکہ بعض لوگوں نے یہاں تک کہا ہے کہ متابعت کو ''حدیث فرد'' کے ساتھ خاص نہ کیا جائے؛ بلکہ دونوں قسم سے عام رکھا جائے؛ لہٰذا اگر کسی حدیث کے متعلق یہ گمان ہو کہ اس کی دو سندیں ہیں اور تلاش کرنے کے بعد تیسری سند بھی مل جائے، تو یہ بھی متابعت ہے، اسی طرح اگر کسی حدیث کے متعلق یہ خیال ہو کہ اس کی تین سندیں ہیں اور تتبع کے بعد چوتھی سند بھی مل جائے، تو یہ بھی متابعت ہے۔ خلاصہ یہ کہ جس کی متابعت کی جائے اس میں تین قول ہوئے: ایک یہ کہ صرف فرد نسبی کی ہوگی، دوسرا یہ کہ فرد مطلق اور فرد نسبی؛ دونوں کی ہوگی، تیسرا یہ کہ فرد کی دونوں قسموں کی ہوگی اور عزیز و مشہور کی بھی ہوگی۔

(۲) ''قد وافقه غيره فهو المتابع'' اس عبارت میں آپ غور کریں، تو معلوم ہوگا کہ مصنف نے ''متابع'' کے لیے ثقہ ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے؛ لہٰذا متابع حدیث حسن کا راوی بھی ہوسکتا ہے، جس طرح حدیث صحیح کا راوی ہوسکتا ہے؛ بلکہ ضعیف راوی بھی متابع ہوسکتا ہے؛ لیکن ہر ضعیف نہیں، صرف وہ ضعیف جس کا ضعف قابل تحمل ہو اور جس کا ضعف شدید ہو، مثلاً یہ کہ وہ متہم بالکذب ہو یا واضعِ حدیث ہو، تو وہ اصطلاح میں متابع نہیں ہوسکتا ہے، یعنی اس کی متابعت سے تقویت کا فائدہ نہیں ہوسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام دار قطنی کہتے ہیں: فلان ضعيف يعتبر به، وفلان ضعيف لا يعتبر به. ہاں، یہ یاد رہے کہ لغت کے اعتبار سے ہر اس

راوی کو متابع کہا جاسکتا ہے جو دوسرے کے موافق روایت کرے؛ ہر چند کہ اس کا ضعف شدید ہی کیوں نہ ہو، شرح نخبۃ الفکرص ۱۴۱ پر، حدیث عمر کے متعلق مصنف کا قول: ''وقدوردت لهم متابعات'' اسی قبیل سے ہے، اسی لیے اس کے بعد ''لايعتبر بها'' کا اضافہ کیا ہے۔

(وإنْ وُجِدَ مَتْنٌ) يُروىٰ من حديثِ صحابِيٍّ آخَرَ (يُشْبِهُهُ) في اللفظِ وَالْمَعْنَىٰ، أوفي المعنى فقط (فهو الشَّاهِدُ) ومثالُهُ في الحديثِ الذي قَدَّمْنَاهُ: ماروا ه "النَّسَائِيُّ" من روايةِ مُحمدبْنِ حُنَيْنٍ عنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي اللّٰهُ عنهما عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، فَذَكَرَ مِثْلَ حديثِ عبداللّٰه بْنِ دِيْنَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ سواءً، فهٰذا باللفظِ، وأَمَّا بِالْمعنى، فهو ماروا ه الْبُخَارِيُّ من روايةِ مُحمدِ بْنِ زيادٍ عن أبي هُرَيْرَةَ رضـ، بلفظِ: "فَإِنْ غُمَّ عليكم فَأَكْمِلُوا عِدَّةَ شَعْبَانَ ثلاثين". وخصَّ قَوْمٌ الْمُتَابَعَةَ بماحَصَلَ باللفظِ، سواءٌ كان مِنْ روايةِ ذٰلك الصحابيِّ أَمْ لا، والشَّاهِدَ بما حَصَلَ بِالْمَعْنىٰ كذلِكَ. و قد تُطْلَقُ الْمُتَابَعَةُ على الشَّاهِدِ وبِالْعِكْسِ، والْأَمْرُ فِيْهِ سَهْلٌ.

ترجمه: اور اگر کوئی ایسا متن پایا جائے جو دوسرے صحابی کی حدیث سے مروی ہو اور وہ فرد نسبی کے لفظ اور معنی؛ دونوں میں یا صرف معنی میں مشابہ ہو، تو وہ ''شاہد'' ہے۔ حدیث سابق میں اس کی مثال وہ روایت ہے جس کو امام نسائی نے محمد بن جبیر کی روایت سے بیان کیا ہے، وہ ابن عباس سے اور وہ آپ ﷺ سے، پھر بعینہٖ اسی طرح ذکر کیا جس طرح کہ عبداللہ بن دینار نے حضرت عبداللہ بن عمر سے ذکر کیا تھا۔ یہ تو شاہد لفظ میں ہے؛ لیکن معنی میں شاہد وہ حدیث ہے جس کو امام بخاری نے محمد بن زیاد کی روایت سے اور وہ حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے اس لفظ: ''فإن غمّ عليكم فأكملوا عدّة شعبان ثلاثين'' کے ساتھ روایت کیا ہے۔ کچھ لوگوں نے متابع کو خاص کیا ہے اس موافقت کے ساتھ جو کہ لفظ میں حاصل ہو، خواہ اسی صحابی کی روایت سے ہو یا نہ ہو اور شاہد کو خاص کیا ہے اس موافقت کے ساتھ جو کہ معنی میں ہو اسی طرح (یعنی اسی صحابی کی روایت سے ہو یا نہ ہو) اور کبھی متابعت کا اطلاق شاہد پر اور اس کا بر عکس بھی ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں معاملہ آسان ہے۔

شاہد کی تعریف

شاہد: وہ متن حدیث ہے جو فرد نسبی کے لفظ اور معنی؛ دونوں میں یا صرف معنی میں موافق ہو اور دونوں کا صحابی علاحدہ ہو۔

شرحِ تعریف

اگر کسی حدیث کو فرد گمان کرلیا جائے، تو دیکھا جائے کہ اس کے راوی کا کوئی ''متابع'' ہے یا نہیں، اگر ہے تو فبہا، ورنہ تو دیکھا جائے کہ حدیث فرد کے صحابی کے علاوہ کسی دوسرے صحابی سے کوئی ایسی حدیث مروی ہے جو کہ حدیث فرد کے لفظ اور معنی؛ دونوں میں موافق ہے یا صرف معنی میں موافق ہے، اگر ہے تو یہ حدیث، حدیث فرد کے لیے ''شاہد'' ہے۔ اگر لفظ اور معنی دونوں میں مشابہ ہو، تو اس کو ''شاہد فی اللفظ'' کہتے ہیں اور اگر صرف معنی میں مشابہ ہو، تو اس کو ''شاہد فی المعنی'' کہتے ہیں۔

شاہد کی مثال

متابع کے بیان میں امام شافعی کی جو حدیث ذکر کی گئی ہے، اس کے لیے وہ حدیث شاہد ہے جس کی تخریج امام نسائی نے کی ہے، اس کی سند یہ ہے: محمد بن جبیر عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم. اور حدیث کے الفاظ بعینہ وہی ہیں جو کہ امام شافعی کی حدیث کے ہیں، جس کے صحابی حضرت ابن عمر ہیں۔ گویا حضرت ابن عباس کی یہ حدیث امام شافعی کی حدیث کے لیے ''شاہد فی اللفظ'' ہے اور امام شافعی کی اسی حدیث کے لیے ''شاہد فی المعنی'' وہ حدیث ہے جس کی تخریج امام بخاری نے کی ہے، اس کی سند یہ ہے: محمد بن زیاد عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: ''فإن غمّ عليكم، فأكملوا عدّة شعبان ثلاثين''

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث کا معنی وہی ہے جو کہ امام شافعی کی حدیث کا ہے،

جس کے صحابی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ ہیں؛ لیکن الفاظ میں یہ فرق ہے کہ امام شافعی کی حدیث کا لفظ ''فأکملوا العدۃ'' ہے اور حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ''فأکملوا عدّۃ شعبان'' ہے، دوسرا فرق یہ ہے کہ امام شافعی کی حدیث میں ''فإن غُمّ'' کا لفظ ہے اور حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ''فإن أُغمِيَ'' کا لفظ ہے (جیسا کہ بعض نسخوں میں ہے) اور ''أغمِي'' کا معنی وہی ہے، جو کہ ''غُمّ'' کا ہے؛ لہٰذا حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث امام شافعی کی حدیث کے لیے ''شاہد فی المعنیٰ'' ہے۔

شاہد کی دوسری تعریف

حافظ ابن صلاح، امام نووی اور علامہ عراقی وغیرہم کے نزدیک شاہد: وہ حدیث ہے جو دوسری حدیث کے معنی میں موافق ہو؛ خواہ اس کا صحابی وہی ہو یا دوسرا ہو اور متابع: وہ راوی ہے جو لفظ میں دوسرے راوی کے موافق روایت کرے؛ خواہ دونوں کا صحابی ایک ہی ہو یا علاحدہ ہو۔ متابع کے بیان میں بھی یہ تعریف دوسرے نمبر پر ذکر کی گئی ہے۔

شاہد کی تیسری تعریف

شاہد کا اطلاق بسا اوقات متابع پر کر دیا جاتا ہے، جیسا کہ مَتابع کا اطلاق شاہد پر کر دیا جاتا ہے، گویا دونوں مترادف ہیں اور ہر وہ حدیث یا راوی جو دوسری حدیث یا راوی کے موافق ہو، اس کو متابع بھی کہا جا سکتا ہے اور شاہد بھی کہا جا سکتا ہے۔ اس میں کسی طرح کا کوئی حرج نہیں ہے؛ کیوں کہ دونوں سے مقصود تقویت ہی ہے، خواہ نام کچھ بھی رکھ دیا جائے۔

فوائد (۱) مصنف نے تو یہاں یہ ذکر کیا ہے کہ متابع اور شاہد میں سے ہر ایک کا اطلاق دوسرے پر ہوتا ہے؛ لیکن امام نووی نے شرح مسلم میں یہ ذکر کیا ہے کہ متابع کو شاہد تو کہا جاتا ہے؛ لیکن شاہد کو متابع نہیں کہا جاتا ہے۔ (شرح مسلم)

(۲) متابع کو راوی کی صفت اور شاہد کو حدیث کی صفت محدثین کی اصطلاح کے اعتبار سے ہے۔

(۳) مصنف نے یہ بات مطلق کہی ہے کہ اگر کوئی حدیث جو کہ دوسرے صحابی سے مروی ہو، حدیثِ فرد کے موافق ہو، تو اس کو شاہد کہیں گے؛ لیکن دوسرے لوگوں نے یہ کہا ہے کہ جب متابع نہ ملے، تو شاہد کو تلاش کیا جائے گا۔

(۴) شاہد کے راوی کا بھی ثقہ ہونا ضروری نہیں ہے؛ بلکہ اس راوی کی حدیث بھی شاہد ہوسکتی ہے جو کہ تنہا قابل استدلال نہ ہو؛ لیکن یہ یاد رہے کہ ہر ضعیف کی حدیث شاہد نہیں ہوسکتی ہے۔

(و)اعْلَمْ أَنَّ (**تَتَبُّع الطُّرُقِ**) مِنَ الجَوامِعِ، والمَسَانِيدِ، وَالْأَجْزَاءِ (**لِذٰلِكَ**) الحديثِ الذي يُظَنُّ أنه فَرْدٌ، لِيُعْلَمَ هل لهُ مُتَابِعٌ أَمْ لَا، هُوَ (**الْاعْتِبَارُ**) وقولُ ابنِ الصَّلاحِ: "مَعْرِفَةُ الاعتبارِ، وَالْمُتابَعَاتَ، والشَّوَاهِدِ" قد يُوهِمُ أَنَّ الاعتبارَ قَسِيمٌ لهما، ولَيْسَ كذلكَ؛ بل هُوَ هَيْئَةُ التَّوَصُّلِ إِلَيهِمَا. وَجَمِيعُ مَاتَقَدَّمَ مِنْ أَقْسَامِ الْمَقْبُولِ، تَحْصُلُ فائدةُ تَقْسِيمِهِ باعتبارِ مَرَاتِبِهِ عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ. واللهُ أعلَمُ.

ترجمہ: جان لو کہ جوامع، مسانید اور اجزاء سے مختلف سندوں کو تلاش کرنا، اس حدیث کے لیے جس کے فرد ہونے کا گمان ہو، تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس کا متابع (اور اسی طرح شاہد) ہے یا نہیں، یہی "اعتبار" ہے۔ حافظ ابن صلاح کے اس قول: "معرفة الاعتبار والمتابعات والشواهد" سے یہ وہم ہوتا ہے کہ "اعتبار ان دونوں کی قسیم ہے؛ حالانکہ ایسا نہیں ہے؛ بلکہ وہ تو دونوں تک پہنچنے کی صورت ہے۔ مقبول کی مذکورہ تمام قسموں کی طرف تقسیم کا فائدہ، ان کے مراتب کے اعتبار سے، تعارض کے وقت حاصل ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

اعتبار کی تعریف

الاعتبارهو تتبع طرق الحديث الذي يظن أنه فرد لمعرفة المتابعات و الشواهد. یعنی اعتبار: نام ہے متابعات اور شواہد کو جاننے کے لیے، اس حدیث کی سندوں کو تلاش کرنے کا جس کے بارے میں فرد ہونے کا گمان ہو۔

شرحِ تعریف

اگر کسی حدیث کے متعلق یہ خیال ہو کہ وہ حدیث فرد ہے، تو مختلف کتبِ حدیث، مثلاً جوامع، مسانید اور اجزاء وغیرہ میں اس کی دوسری سندوں یا اس کے ہم معنی دوسری حدیثوں کو اس غرض سے تلاش کرنا کہ معلوم ہو جائے کہ اس حدیث فرد کا کوئی متابع یا شاہد ہے یا نہیں، اسی تلاش و تحقیق کا نام ''اعتبار'' ہے، گویا عملِ اعتبار ہی کے ذریعہ متابعات اور شواہد تک پہنچا جاتا ہے۔

کتب حدیث کے اقسام

کتبِ حدیث کی تصنیف کے متعدد طریقے ہیں، جن کا بیان شرح نخبۃ الفکر'' ص ۱۲۰ پر آ رہا ہے، وہیں اس کی تفصیل ذکر کی جائے گی، یہاں صرف ان تینوں کی وضاحت کی جاتی ہے، جن کو مصنف نے یہاں ذکر کیا ہے، چنانچہ جوامع، جامع کی جمع ہے۔ جامع: وہ کتاب ہے جس میں آٹھ فنون ہوں: (۱) سیر (۲) آداب (۳) تفسیر (۴) عقائد (۵) فتن (۶) احکام (۷) اشراط ساعت (۸) مناقب۔ مسانید، مسند کی جمع ہے۔ مسند: وہ کتاب ہے جس میں ہر صحابی کی مرویات علاحدہ ذکر کی گئی ہو۔ صحابی کی ترتیب خواہ حروف تہجی پر ہو یا افضلیت پر یا سابقیت فی الاسلام پر۔ جیسے: مسند امام احمد بن حنبل، جامع مسانید امام اعظم وغیرہ۔

اجزاء، جزء کی جمع ہے۔ جزء: وہ کتاب ہے جس میں کسی ایک صحابی کی تمام مرویات کو جمع کر دیا گیا ہو، یا کسی ایک موضوع سے متعلق تمام حدیثوں کو جمع کر دیا گیا ہو۔ جیسے: امام بخاری کی جزء رفع الیدین اور جزء القراءۃ خلف الامام۔

فائدہ: صحاح ستہ میں سے بخاری اور ترمذی بالاتفاق جامع ہیں؛ البتہ مسلم کے متعلق اختلاف ہے، صاحب قاموس علامہ مجد الدین فیروز آبادی شیرازی اور بہتوں نے اس کو جامع کہا ہے؛ جب کہ دوسروں نے اس کا انکار کیا ہے۔ وجہ اختلاف یہ ہے کہ کتاب التفسیر اس میں بہت ہی مختصر ہے، جس نے اس کو کالعدم سمجھا، اس نے جامع ہونے کی نفی کی اور جس نے مختصر ہی کو معتبر خیال کیا' اس نے اس کو ''جامع'' کہا۔

حافظ ابن صلاح کی عبارت پر اعتراض

حافظ ابن صلاح نے یہ عنوان قائم کیا ہے: معرفة الاعتبار والمتابعات والشواهد مصنف اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ عبارت ٹھیک نہیں ہے؛ کیوں کہ اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ اعتبار متابعات اور شواہد کی قسیم ومقابل ہے؛ حالانکہ بات ایسی نہیں ہے؛ بلکہ اعتبار تو متابعات اور شواہد تک پہنچنے کا وسیلہ وذریعہ ہے اور اس وہم کی وجہ یہ ہے کہ اعتبار کو متابع اور شاہد کے ساتھ بطریقِ عطف ذکر کیا ہے اور وہ دونوں آپس میں قسیم ہیں، تو یہ وہم ہوا کہ اعتبار بھی ان دونوں کی قسیم ہے؛ لہٰذا عبارت اس طرح ہونی چاہیے: معرفة الاعتبار للمتابعات والشواهد

علامہ قاسم بن قطلو بغا کی طرف سے اس کا جواب

علامہ موصوف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابن صلاح کی عبارت ٹھیک ہے؛ کیوں کہ عطف میں یہ ضروری نہیں ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کا قسیم ہو؛ بلکہ عطف کے لیے اتنی بات کافی ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے مغائر ہوں اور اعتبار میں اور متابع وشاہد میں مغائرت پائی جارہی ہے؛ کیوں کہ کسی چیز کی طرف پہنچنے کا ذریعہ ووسیلہ اس چیز کا غیر ہی ہوتا ہے؛ لہٰذا عبارت بدلنے کی ضرورت نہیں ہے۔ (القول المبتكر على شرح نخبة الفكر، ص:۱۱۶)

قسیم، قسم اور مقسم کی تعریف

قسیم: وہ چیز ہے جو کسی چیز کا مقابل ہو اور اس کے ساتھ امر کلی کے ماتحت داخل ہو۔ جیسے: اسم، یہ فعل اور حرف کا مقابل ہے اور ان کے ساتھ "کلمہ" کے تحت داخل ہے۔ قسم: وہ چیز ہے جو کسی چیز کے تحت داخل ہو اور اس سے خاص ہو۔ جیسے: اسم، فعل اور حرف؛ تینوں میں سے ہر ایک کلمہ کی قسم ہے؛ کیوں کہ اس کے تحت داخل ہے اور اس سے خاص ہے۔ مقسم: وہ چیز ہے جس کے تحت ایک سے زائد افراد ہوں۔ جیسے کلمہ کہ اسم، فعل اور حرف اس کے افراد ہیں۔

(كتاب التعريفات للجرجاني)

ایک اشکال اور اس کا جواب

اشکال یہ ہے کہ ماقبل میں مقبول کی متعدد قسموں کی طرف تقسیم کی گئی ہے، جن کے مراتب آپس میں مختلف ہیں، یہ تقسیم بے سود ہے؛ کیوں کہ جب سب مقبول ہیں اور سب پر عمل کرنا ضروری ہے، تو الگ الگ قسم بنانے کا کیا فائدہ؟

اس کا جواب مصنف نے اپنے قول: ''وجميع ماتقدم'' سے دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے تقسیم فائدہ سے خالی نہیں ہے؛ کیوں کہ جب کسی مسئلے میں ان کے اندر تعارض ہوگا، تو وہ قسم راجح ہوگی جس کا مرتبہ بڑا ہے اور کم رتبے والی قسم مرجوح ہوگی، مثلاً صحیح لذاتہ اور صحیح لغیرہ میں یا حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ میں تعارض ہو، تو لذاتہ، لغیرہ کے مقابلے میں راجح ہوگی، تو تقسیم بے سود کیسے ہوئی؟۔

> **(ثُمَّ الْمَقْبُوْلُ)** يَنْقَسِمُ أَيْضًا إلى معمولٍ به، وغيرِ مَعْمُولٍ به؛ لِأَنَّهُ **(إِنْ سَلِمَ مِنَ الْمُعَارَضَةِ)** أي لم يَأْتِ خبرٌ يُضَادُّهُ، **(فهو الْمُحْكَمُ)** وأَمْثِلَتُهُ كثيرةٌ **(وإن عُوْرِضَ)** فلا يَخْلُوْ إمَّا أنْ يكونَ مُعَارِضُهُ مقبولاً مِثْلَهُ، أويكونَ مَرْدُوْداً، والثانِيُ لَا أثَرَ لَهُ؛ لأنَّ القَوِيَّ لَايُؤَثِّرُ فيه مُخَالَفَةُ الضَّعِيفِ. وإن كَانَتِ المُعَارَضَةُ **(بِمِثْلِهِ)**، فلا يَخْلُوْ إمَّا أن يُمْكِنَ الْجَمْعُ بينَ مَدْلُوْلَيهِمَا بغيرِ تَعَسُّفٍ، أو لا **(فَإِنْ أَمْكَنَ الْجَمْعُ فهو)** النَّوْعُ المُسَمىّ بِـ**(مُخْتَلِفِ الْحَدِيْثِ)**

ترجمہ: پھر مقبول کی معمول بہ اور غیر معمول بہ کی طرف بھی تقسیم ہوتی ہے؛ کیوں کہ اگر وہ مخالفت سے محفوظ ہو، یعنی اس کے معارض کوئی دوسری خبر نہ ہو، تو وہ ''محکم'' ہے۔ اس کی مثالیں بکثرت ہیں اور اگر (دوسری حدیث سے) اس کا معارضہ ہو، تو دو حال سے خالی نہیں تو اس کی معارض حدیث اسی کی طرح مقبول ہوگی، یا مردود ہوگی، دوسرا (مردود ہونا) اس میں مؤثر نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ قوی میں ضعیف کی مخالفت مؤثر نہیں ہوتی ہے اور اگر اس کا معارضہ اپنے مثل (مقبول) سے ہو، تو دو حال سے خالی نہیں: یا تو بے جا تکلف کے بغیر دونوں

کے مفہوموں میں تطبیق ممکن ہوگی یا نہیں، اگر تطبیق ممکن ہے، تو اس کو ''مختلف الحدیث'' سے موسوم کیا جاتا ہے۔

حدیث مقبول کی دوسری تقسیم

حدیث مقبول کی پہلی تقسیم اپنی ذات کے اعتبار سے تھی، جس کے نتیجے میں چار اقسام: صحیح لذاتہ، صحیح لغیرہ، حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ حاصل ہوئے تھے، یہاں سے اس کی دوسری تقسیم دوسری حدیث کے بہ نسبت کررہے ہیں۔ اس اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: معمول بہ اور غیر معمول بہ ان کے علاوہ کوئی تیسری قسم نہیں ہے۔

دلیل حصر

دو ہی قسموں میں منحصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حدیث مقبول دو حال سے خالی نہیں: یا تو اس کے معارض کوئی دوسری حدیث موجود ہوگی یا نہیں، اگر موجود نہیں ہے، تو اس کو ''محکم'' کہتے ہیں اور اگر موجود ہے، تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں: یا تو معارض حدیث بھی اسی طرح مقبول ہوگی جس طرح پہلی حدیث مقبول ہے یا مقبول نہیں ہوگی، اگر دوسری صورت ہے، تو ایسے معارض سے کوئی فرق نہیں پڑے گا؛ کیوں کہ ایک قوی ہے اور دوسری ضعیف ہے اور ضعیف کی مخالفت قوی میں مؤثر نہیں ہوتی ہے اور اگر پہلی صورت ہے، تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں: یا تو دونوں کے مفہوم میں بغیر کسی تکلف کے تطبیق ممکن ہوگی، یا نہیں: اگر پہلی صورت ہے، تو اس کو ''مختلف الحدیث'' کہتے ہیں اور اگر دوسری صورت ہے یعنی یا تو مطلق تطبیق ممکن ہی نہ ہو یا ممکن تو ہو؛ مگر بہت ہی تکلف کے ساتھ، بہر صورت وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو تاریخ وغیرہ کے ذریعہ مقدم اور مؤخر کا علم ہوگا یا نہیں (یعنی دونوں میں سے کون مقدم ہے اور کون مؤخر ہے؟) اگر پہلی صورت ہے، تو جو حدیث مؤخر ہو اس کو ''ناسخ'' کہتے ہیں اور جو مقدم ہو، اس کو ''منسوخ'' کہتے ہیں اور اگر دوسری صورت ہے، تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں، یا تو کسی ایک کے ساتھ وجہ ترجیح شامل ہوگی یا نہیں، اگر پہلی صورت ہے تو جس کے ساتھ وجہ ترجیح ہو، اس کو ''راجح'' کہتے ہیں اور

دوسرے کو "مرجوح" کہتے ہیں اور اگر دوسری صورت ہے، تو اس کو "متوقف فیہ" کہتے ہیں۔

اس دلیل میں آپ غور کیجئے، تو معلوم ہوگا کہ سات طرح کی حدیثیں ہوں گی: (۱) محکم (۲) مختلف الحدیث (۳) ناسخ (۴) منسوخ (۵) راجح (۶) مرجوح (۷) متوقف فیہ اور ان میں سے پہلی، دوسری، تیسری اور پانچویں معمول بہ ہیں اور چوتھی، چھٹی اور ساتویں غیر معمول بہ ہیں، معلوم ہوا کہ ان ہی دو قسموں میں منحصر ہے، کوئی تیسری قسم نہیں ہے۔

معمول بہ اور غیر معمول بہ کی تعریف

معمول بہ: وہ حدیث مقبول ہے جس پر عمل کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو۔ اس کے اقسام چار ہیں: محکم، مختلف الحدیث، ناسخ اور راجح۔ غیر معمول بہ: وہ حدیث مقبول ہے جس پر عمل کرنے میں کوئی رکاوٹ ہو۔ اس کے اقسام تین ہیں: منسوخ، مرجوح اور متوقف فیہ۔ کل اقسام سات ہوئیں، ہر ایک کی تعریف اور ان سے متعلقہ مباحث دلیل حصر کی ترتیب کے ساتھ ذیل میں بیان کیے جاتے ہیں۔

محکم کی تعریف

محکم: وہ حدیث مقبول ہے جس کے معارض کوئی دوسری حدیث موجود نہ ہو۔

محکم کی مثال

اکثر حدیثیں اسی قسم کی ہیں۔ بطور تمثیل یہ ہیں: لايقبل الله صلاة بغير طهور، إن أشدّ الناس عذابا يوم القيامة المصوّرون، إنما الأعمال بالنيات.

مختلف الحدیث کی تعریف

وہ مقبول حدیثیں ہیں جن کا مدلول بظاہر متعارض ہو اور ان میں تطبیق ممکن ہو۔

فوائد: لأنه إن سلم" یہ مقبول کے دو قسموں میں منحصر ہونے کی دلیل ہے۔ دلیل حصر دو طرح کی ہوتی ہے: ایک عقلی، دوسری استقرائی۔ دلیل حصر عقلی: وہ دلیل ہے جس میں "إمّا" اور "أو"

کے ذریعہ تمام اقسام کا استقصاء کیا گیا ہو۔ اس قسم کی دلیل کے بعد اس چیز کی نئی قسم کا دستیاب ہونا ممکن نہیں ہے، جیسا کہ مذکورہ دلیل میں ہے۔ دلیل حصر استقرائی: وہ دلیل ہے جو اس طرح کی نہ ہو۔ اس دلیل کے بعد اس چیز کی کسی نئی قسم کا دستیاب ہونا ممکن ہے۔

''أي لم يات خبر يضادّه'' یہ معارضہ کی تفسیر نہیں ہے؛ بلکہ ''سلم من المعارضة'' کی تفسیر ہے۔ ''مقبولا مثله'' مثلیت سے مراد نفس قبول میں برابر ہونا، درجات اور مراتب میں مثل ہونا تعارض کے لیے ضروری نہیں ہے؛ لہٰذا صحیح اور اصح کا معارضہ ہوسکتا ہے، اسی طرح صحیح اور حسن کا معارضہ بھی ہوسکتا ہے۔ یہ بات خود مصنف نے اپنے تقریر درس میں فرمائی ہے، جیسا کہ ان کے شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغا حنفی متوفی ۸۷۹ھ نے اپنے حاشیے میں نقل کیا ہے۔ (القول المبتكر ص ۱۱۷)

''بغير تعسف'' تعسّف حد سے زیادہ تکلف کو کہتے ہیں۔ خود مصنف نے اس قید کے ذکر کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ اگر کوئی تطبیق میں حد سے زیادہ تکلف سے کام لے، تو دوسرے کے لیے جائز ہے کہ اس کو قبول نہ کرے اور اس کے بعد کے مراتب: نسخ وترجیح کی طرف رجوع کرے۔ (أيضا ص ۱۱۸)

''مختلف الحديث'' لام کے کسرہ کے ساتھ اسم فاعل ہے، یہی زیادہ مستعمل ہے، تقدیر عبارت ہے: حديث مختلفٌ مدلوله الظاهري. لام کے فتحہ کے ساتھ بھی پڑھ سکتے ہیں، اس وقت مصدر میمی ہوگا۔

ومثّل له ابنُ الصَّلاحِ بحديثِ: "لا عَدْوىٰ ولا طِيَرَةَ" مع حديثِ: "فِرَّمِنَ الْمَجْذُوْمِ فِرَارَكَ مِنَ الْأَسَدِ" وكِلاَهُمَا في الصحيحِ، وظاهِرُهُمَا التعارضُ. وَوَجْهُ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا أَنَّ هذه الْأَمْرَاضَ لاتُعْدِيْ بِطَبْعِهَا؛ لٰكِنَّ الله سبحانه جَعَلَ مُخَالَطَةَ الْمَرِيْضِ بها للصحيح سَبَبًا لِإِعْدَائِهٖ مَرَضَهُ، ثم قديَتَخَلَّفُ ذٰلك عن سَبَبِهٖ، كما في غَيْرِهٖ مِنَ الْأَسْبَابِ، كذا جَمَعَ بَيْنَهُمَا ابنُ الصَّلَاحِ تَبَعًا لِغَيْرِهٖ.

ترجمہ: حدیث: "لا عدوی ولا طیرة" کو اس حدیث: "فرّ من المجذوم فرارك من الأسد" کے ساتھ مختلف الحدیث کی مثال میں ابن صلاح نے پیش کیا ہے، دونوں حدیثیں صحیح ہیں اور دونوں کا مدلول ظاہری باہم متعارض ہے۔ دونوں میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ یہ امراض اپنی طبیعت کی وجہ سے متعدی نہیں ہوتے ہیں؛ لیکن ان امراض کے مریضوں کے، تندرست کے ساتھ اختلاط کو اللہ تعالیٰ نے اس کے مرض کو متعدی کرنے کا سبب بنا دیا ہے، پھر مرض کا متعدی ہونا اپنے سبب سے کبھی الگ بھی ہو جاتا ہے جیسا کہ دوسرے اسباب میں بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح ابن صلاح نے دوسرے کی اتباع میں دونوں میں تطبیق دی ہے۔

مختلف الحدیث کی مثال

اس کی مثال میں حافظ ابن صلاح نے یہ حدیثیں ذکر کی ہیں: (۱) "لاعدوی ولا طیرة" (۲) "فِرَّ من المجذوم فرارك من الأسد" پہلی حدیث دوسری حدیث کی معارض ہے؛ جب کہ دونوں صحیح ہیں۔

شرحِ احادیث اور بیانِ تعارض

"عدوی" یہ "إعداء" کا اسم مصدر ہے، جیسا کہ "دعوی" "ادّعاء" کا اور "تقوی" "اتقاء" کا اسم مصدر ہے۔ اس کا معنی ہے تندرست آدمی کو اسی جیسی چیز کا لاحق ہونا جس طرح کسی مریض کو ہے۔ "طیرة" یہ مصدر ہے، جیسا کہ "خیرة"۔ اس وزن پر ان دونوں کے علاوہ کوئی اور مصدر نہیں ہے۔ اس کا معنی ہے کسی چیز سے بدفالی لینا، جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں لوگوں کی عادت تھی کہ جب وہ کسی سفر کے قصد سے باہر نکلتے اور کسی پرندے وغیرہ کو دائیں طرف اڑتے ہوئے دیکھتے، تو اس سے حسن فال لیتے اور کہتے کہ یہ سفر مبارک ہوگا اور سفر پر نکل جاتے اور اگر کسی پرندے وغیرہ کو بائیں طرف اڑ کر جاتے ہوئے دیکھتے، تو بدفالی لیتے اور ارادہ سفر ترک کر دیتے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ "طیرة" حسنِ فال اور بدفال؛ دونوں کے لیے مستعمل ہے؛ لیکن زیادہ تر اس کا استعمال بدفالی کے لیے ہوتا ہے اور حسن فال کے لیے

لفظ ''فال'' زیادہ تر مستعمل ہوتا ہے۔ انجام کار پہلے جملے کا مطلب یہ ہوا کہ کوئی مرض متعدی نہیں ہوتا ہے اور دوسرے جملے کا مطلب یہ ہوا کہ بدفالی لینا باطل ہے۔

دوسری حدیث میں رسالت مآب ﷺ نے امت کو اس بات کا حکم دیا ہے کہ جس شخص کو کوڑھ کا مرض لاحق ہو جائے' اس سے اسی طرح بھاگو جس طرح شیر سے بھاگتے ہو۔ اگر آپ ذرا غور کریں، تو معلوم ہوگا کہ دوسری حدیث اور پہلی حدیث کے جملۂ اولی کے مضمون میں بظاہر تعارض ہے؛ کیوں کہ دوسری حدیث میں کوڑھ کے مریض سے بھاگنے کا تاکیدی حکم دیا گیا اور اس کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ کہیں کوڑھ دوسرے میں بھی متعدی نہ ہو جائے؟ اور پہلی حدیث میں صاف کہا گیا ہے کہ مرض متعدی نہیں ہوتا ہے۔

حافظ ابن صلاح کی تطبیق

مذکورہ دونوں حدیثوں کے تعارض کو ختم کرنے کے لیے مختلف تطبیقیں ذکر کی گئی ہیں، حافظ ابن صلاح نے امام مالک وامام شافعی کی اتباع میں یہ تطبیق ذکر کی ہے کہ پہلی حدیث میں مرض کے بالذات اور بالطبع متعدی ہونے کی نفی کی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں لوگوں کا عقیدہ تھا کہ بعض امراض، مثلاً کوڑھ، برص وغیرہ بالذات متعدی ہو جاتے ہیں؛ لہٰذا اس حدیث میں اسی عقیدۂ بد کا قلع قمع کیا گیا ہے اور دوسری حدیث میں کوڑھی سے بھاگنے کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ بعض امراض مثلاً کوڑھ وغیرہ میں اختلاط، مرض کے متعدی ہونے کے اسباب میں سے ہے، یعنی عادت اللہ یہی جاری ہے کہ بعض امراض کے مریض کے ساتھ تندرست آدمی کے اختلاط کو مرض کے متعدی کرنے کا سبب بنا دیتے ہیں اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اختلاط پایا جاتا ہے اور تعدیہ نہیں ہوتا ہے؛ جیسا کہ پانی پینا سیرابی کا اور کھانا شکم سیری کا سبب ہے؛ لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کھانے پینے کے باوجود سیرابی اور شکم سیری نہیں ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ تعدیہ کا سبب اختلاط پایا جائے، تو مرض متعدی ہو سکتا ہے، اسی لیے اس سبب سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ نفی بالذات تعدیہ کی ہے اور اثبات تعدیہ بالسبب کی ہے، پھر تعارض کہاں رہا؟

والأَوْلىٰ في الجمعِ بينهما أن يُقالَ: إنَّ نَفيَهُ ﷺ: للعَدْوىٰ باقٍ على عُمُوْمِهِ، وقد صَحَّ قولُهُ صلى اللّٰهُ عليه وعلى آله وصحبه وسلم: "لايُعْدِيْ شَيْئٌ شَيْئًا"، وقوله صلى الله عليه وعلى آله و صحبه وسلم لِمَنْ عَارَضَهُ بِأَنَّ الْبَعِيْرَالْأَجْرَبَ يكونُ في الْإِبِلِ الصَّحِيْحَةِ، فَيُخَالِطُهَا فَتَجْرِبُ،حيثُ رَدَّ عليه بقوله: "فَمَنْ أَعْدَى الْأَوَّلَ"؟ يعني أَنَّ اللّٰه سبحانه ابْتَدَأَ ذٰلِكَ في الثانِيْ كَمَا ابْتَدَأَهُ فِيْ الأَوَّلِ. وَأَمَّا الْأَمْرُ بالفرارِ مِنَ الْمَجْذُوْمِ، فَمِنْ بَابِ سَدِّ الذَّرَائِعِ؛ لِئَلَّايَتَّفِقَ لِلشَّخْصِ الذِيْ يُخَالِطُهُ شَيْئٌ مِنْ ذٰلِكَ بِتَقْدِيْرِ اللّٰهِ تعالىٰ اِبْتِدَاَءً لَابِالْعَدْوىٰ الْمَنْفِيَّةِ، فَيَظُنُّ أَنَّ ذٰلِكَ بِسَبَبِ مُخَالَطَتِه، فَيَعْتَقِدُ صِحَّةَ الْعَدْوىٰ، فَيَقَعُ في الْحَرَجِ ، فَأُمِرَ بِتَجَنُّبِهِ حَسْمًا لِلْمَادَّةِ. و اللّٰهأعلمُ.

ترجمہ: دونوں حدیثوں میں بہتر تطبیق یہ بات ہے کہ آپ ﷺ کا "تعدیہ" کی نفی فرمانا اپنے عموم پر باقی ہے (اور ایسا کیوں نہ ہو) جب کہ آپ ﷺ کا یہ فرمان: "لایعدي شيئ شيئا" (کوئی چیز کسی میں متعدی نہیں ہوتی) صحیح طور پر ثابت ہے اور یہ فرمان بھی ثابت ہے کہ ایک شخص نے آپ ﷺ سے اس طرح معارضہ کیا کہ خارش زیادہ اونٹ تندرست اونٹ میں گھل مل جاتے ہیں اور ان کو خارش والا بنا دیتے ہیں، تو آپ ﷺ نے اس کے جواب میں یہ بات کہی: "فمن أعدی الأول؟" (پہلے اونٹ میں کس نے متعدی کیا؟) مطلب یہ ہے کہ جس طرح پہلے اونٹ میں وہ مرض اللہ تعالیٰ نے ابتداء پیدا کیا ہے اسی طرح دوسرے اونٹ میں بھی ابتداء ہی پیدا کیا ہے۔ البتہ مجذوم سے بھاگنے کا حکم سدِّ ذرائع کے قبیل سے ہے، تاکہ اس شخص کو جس کا کوڑھی وغیرہ سے اختلاط ہو، ابتداء بقضاء الٰہی نہ کہ بسبب تعدیہ منفیہ کے، کوڑھ وغیرہ اتفاقاً پیدا نہ ہو جائے اور وہ یہ خیال کرنے لگے کہ یہ مرض اختلاط کی وجہ سے ہوا ہے اور تعدیۂ مرض کی صحت کا اعتقاد کر کے حرج وتنگی میں مبتلا ہو جائے، اس لیے (اعتقاد بد کو) جڑ سے اکھاڑ نے کے لیے اس سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے۔

حافظ ابن حجر کی تطبیق

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث "لاعدوی" میں تعدیہ کی نفی کو عام رکھنا ہی بہتر ہے، ابن صلاح کی طرح اس کو ذات کے ساتھ خاص کرنا اچھا نہیں ہے؛ لہٰذا اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ مرض کسی طرح بھی متعدی نہیں ہوتا ہے، نہ بالذات اور نہ بالسبب۔ اس کی تائید ان دونوں حدیثوں سے ہوتی ہے: ایک حدیث میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لایعدي شيئ شيئا" اس میں "لایعدي" مطلق ہے، ہر طرح کے تعدیہ کی نفی کی گئی ہے اور اس دوسری حدیث سے بھی مذکورہ بات کی تائید ہوتی ہے، وہ حدیث یہ ہے کہ ایک شخص نے آپ ﷺ سے با اصرار کہا تھا کہ تندرست اونٹوں کے ساتھ خارش زدہ اونٹوں کے اختلاط کی وجہ سے تندرست اونٹ بھی خارش زدہ ہوجاتے ہیں، یعنی تندرست کا خارش میں مبتلا ہونا اختلاط کے سبب کی وجہ سے ہے۔ آپ ﷺ نے اس کو یہ جواب دیا کہ بات ایسی نہیں ہے؛ کیوں کہ اگر بات یہی ہوتی، تو سوال یہ ہے کہ پہلا خارش زدہ اونٹ کیوں خارش والا ہوا؟ جب کہ اس کا کسی خارشی اونٹ کے ساتھ اختلاط نہیں ہوا؛ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح خداوند قدوس ہی نے اپنی قدرت سے پہلے اونٹ میں خارش پیدا فرمائی ہے، اسی طرح اسی نے دوسرے اونٹ میں بھی خارش پیدا کی ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مرض بالسبب بھی متعدی نہیں ہوتا ہے، جس طرح کہ بالذات متعدی نہیں ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ حدیث "لاعدوی" میں ہر طرح کے تعدیہ کی نفی کی گئی ہے؛ خواہ وہ بالطبع ہو یا بالسبب۔ رہا دوسری حدیث میں مجذوم سے بھاگنے کا حکم، تو وہ سوء اعتقاد سے بچانے کے لیے ہے؛ کیوں کہ اگر کوئی شخص کوڑھی وغیرہ کے ساتھ رہے اور بقضاء الٰہی اس میں بھی وہ مرض پیدا ہوجائے، تو ممکن ہے کہ وہ یہ اعتقاد کر بیٹھے کہ مجھ میں یہ مرض فلاں شخص کا متعدی ہوگیا ہے؛ لہٰذا اس کو اس اعتقادِ بد سے بچانے کے لیے کوڑھی سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے۔

مزید تطبیقیں

قاضی ابوبکر باقلانی نے ایک تیسری توجیہ کی ہے، وہ یہ کہ پہلی حدیث میں تعدیہ کی نفی عام ہے اور دوسری حدیث میں جذام کو اس سے مستثنیٰ کر لیا گیا ہے۔

بعض لوگوں نے چوتھی توجیہ یہ کی ہے کہ پہلی حدیث میں تو نفی عام ہی ہے؛ البتہ دوسری حدیث میں کوڑھی سے بھاگنے کا حکم اس کی دلداری کے لیے ہے؛ کیوں کہ وہ تندرست آدمی کو دیکھے گا، تو اس کی مصیبت بڑھ جائے گی اور افسوس میں اضافہ ہو جائے گا۔ (تدریب الراوي ۱۷۶/۲ - الباعث الحثيث ص ۱۷۵)

پانچویں توجیہ یہ کی گئی ہے کہ نفی اعتقاد کے لیے ہے اور بھاگنے کا حکم فعل کے لیے ہے، جیسا کہ آپ ﷺ نے طاعون کے شہر میں داخلہ سے منع فرمایا، جب کہ اہل سنت و جماعت کا عقیدہ ہے کہ غیر اللہ کی کوئی تاثیر نہیں ہے۔

علامہ علی قاری نے چھٹی توجیہ یہ بیان کی ہے کہ بھاگنے کا حکم ضعفاء کے لیے بطور رخصت کے ہے اور پہلی حدیث کامل توکل کرنے والوں کے لیے ہے، جیسا کہ خود آپ ﷺ نے مجذوم کے ساتھ کھایا ہے۔ (شرح الشرح ۳۶۸)

وقد صَنَّفَ في هذا النوعِ الإِمَامُ الشافعيُ كتابَ "اختلافَ الْحديثِ"؛ لكنه لم يَقْصُدْ استيعابَهُ، وصَنَّفَ فيه بعْدَهُ ابنُ قُتَيْبَةَ، والطّحَاوِيُّ وغيرُهما.

ترجمہ: اس نوع کے اندر امام شافعی رحمہ اللہ نے کتاب "اختلاف الحديث" تصنیف کی ہے؛ لیکن ان کا مقصود استقصاء نہیں تھا، پھر اس فن میں ابن قتیبہ اور امام طحاوی وغیرہ نے تصنیف کیا ہے۔

مختلف الحدیث میں تصنیف

اس فن میں سب سے پہلے امام شافعیؒ نے "اختلاف الحديث" تصنیف کی ہے؛ لیکن

یہ ان کی مستقل تصنیف نہیں ہے؛ بلکہ ان کی کتاب: ''الأم" کا ایک جزء ہے، یہی وجہ کہ اس میں تمام احادیث متعارضہ کا استیعاب بھی نہیں کیا گیا ہے؛ بلکہ چند حدیثوں میں تطبیق ذکر کر کے دوسروں کے لیے راہ ہموار کر دی گئی ہے۔ ان کے بعد امام بخاری وامام مسلم کے شیخ ابن قتیبہ نے تصنیف کیا ہے، پھر امام طحاوی نے تصنیف کیا ہے، مؤخر الذکر کی کتاب کا نام: ''شرح معاني الاثار" اور ''مشكل الأخبار" ہے

فائدہ: علامہ طیبی رحمہ اللہ نے ناسخ ومنسوخ اور راجح ومرجوح کو بھی ''مختلف الحديث" میں داخل کیا ہے۔ (الخلاصة في أصول الحديث ص ٦٠)

راقم عرض کرتا ہے کہ امام طحاوی نے ''شرح معاني الاثار" میں جہاں تطبیق کا طریقہ دفع تعارض کے لیے اختیار کیا ہے، وہیں نسخ اور ترجیح کا طریقہ بھی اختیار کیا ہے؛ جیسا کہ اس کو پڑھنے والے پر مخفی نہیں ہے، تو اگر کتاب مذکور کا موضوع ''اختلاف الحديث" ہے، تو علامہ طیبی کا موقف مصنف کے موقف کے مقابلے میں راجح معلوم ہوتا ہے۔

وإن لم يُمكِنِ الْجمعُ، فلا يَخلُوا إما أن يُعرَفَ التاريخُ **(أولا)** فإن عُرِفَ **(وَثَبتَ الْمُتَأخّرُبه)** أوبأصرحَ منهُ **(فهوالنَّاسِخُ وَالْآخرُ الْمَنْسُوْخُ)** والنَسخُ: رَفعُ تَعلُّق حُكمٍ شرعِيٍّ بِدَليلٍ شرعِيٍّ مُتأخّرٍ عنهُ. وَالنَّاسِخُ: مايَدُلُّ على الرَفعِ الْمذْكُورِ. وتَسمِيَتُهُ ناسِخًا مجازٌ؛ لأن الناسِخَ في الحقيقةِ هو اللّٰهسبحانه وتعالىٰ. ويُعرَفُ النَّسخُ بِأُمُورٍ، أَصرَحُهَا: ماوَرَدَ فِيْ النَّصِّ، كحديثِ بُرَيْدَةَ فِيْ "صحيح مُسلِمٍ": "كُنتُ نَهيْتُكُم عَنْ زِيارَةِ الْقُبُورِ، أَلَافزُوْرُوْهَا، فَإِنَّهَا تُذَكِّرُ الْآخِرَةَ". ومِنْهَا ما يَجزِمُ فِيْهِ الصحابِيُّ بأنه مُتأَخِّرٌ: "كقولِ جابرٍؓ: "كان آخِرُ الْأَمرَيْنِ مِنْ رسولِ اللّٰهِ ﷺ تَرْكَ الْوُضُوْءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ". أَخرَجَهُ أَصحَابُ السُّنَنِ. ومنها مَايُعرَفُ بِالتَّارِيْخِ، وهو كَثِيْرٌ.

ترجمہ: اگر تطبیق ممکن نہ ہو، تو (دو حال) سے خالی نہیں، یا تو تاریخ معلوم ہو جائے یا نہ ہو،

اگر معلوم ہو جائے اور تاریخ یا اس سے بھی زیادہ صریح کسی چیز کے ذریعہ مؤخر کا ثبوت ہو جائے، تو وہ ''ناسخ'' ہے اور دوسرا ''منسوخ'' ہے۔ نسخ: کسی حکم شرعی کے تعلق کو ختم کرنا ہے، ایسی دلیل شرعی کے ذریعہ جو اس سے مؤخر ہو اور ناسخ: وہ چیز ہے جو اس تعلق کو ختم کرنے پر دال ہو اور اس کو ''ناسخ'' کہنا مجازاً ہے؛ کیوں کہ در حقیقت ناسخ تو اللہ تعالیٰ ہے۔ نسخ کا علم چند چیزوں سے ہوتا ہے: سب سے صریح تو وہ ہے جس کا وقوع نص میں ہو۔ جیسے: ''صحیح مسلم'' میں حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث: (میں تم کو قبروں کی زیارت سے منع کیا کرتا تھا، اب ان کی زیارت کیا کرو؛ کیوں کہ اس سے آخرت کی یاد آتی ہے) انھیں چیزوں میں سے وہ حدیث ہے کہ جس کے متعلق صحابی کو یقین ہو کہ وہ مؤخر ہے۔ جیسے: حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا قول: (آپ ﷺ کا آخری عمل ماست النار سے وضو نہ کرنا ہے) اصحابِ سنن نے اس کی تخریج کی ہے۔ انھیں چیزوں میں سے وہ حدیث ہے جس کا نسخ تاریخ سے معلوم ہو اور ایسا بکثرت ہے۔

شرحِ عبارت

اگر دو احادیث متعارضہ میں اعتدال کے ساتھ تطبیق ممکن نہ ہو، تو اس کی دو حالت ہوگی: ایک یہ کہ تاریخ یا اس سے بھی زیادہ صریح کوئی چیز مثلاً نص اور قول صحابی وغیرہ کے ذریعہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ مقدم ہے اور وہ مؤخر ہے، دوسرے یہ کہ کسی بھی طرح مقدم و مؤخر کا علم نہ ہو، دوسری حالت کا بیان آئندہ آتا ہے۔ اگر پہلی حالت ہے، تو حدیثِ مؤخر کو ''ناسخ'' اور حدیثِ مقدم کو ''منسوخ'' کہتے ہیں۔

نسخ کی تعریف

لغت میں اس کے دو معنی آتے ہیں: ایک زائل کرنا، مٹانا، جیسے: نسخت الشمس الظل (سورج نے سایہ کو زائل کر دیا۔) دوسرے منتقل کرنا: جیسے: نسختُ الکتاب (میں نے کتاب کو نقل کیا۔) اصطلاح میں نسخ کہتے ہیں: مکلفین کے افعال سے کسی حکم شرعی کے تعلق کو، کسی ایسی شرعی دلیل کے ذریعہ ختم کرنے کو جو کہ اس سے مؤخر ہو۔

فوائد قیود

مصنفؒ نے ''تعلق'' کا لفظ بڑھایا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مکلفین کے افعال سے حکم شرعی کے تعلق ہی کو ختم کیا جاسکتا ہے، نفسِ حکم کو نہیں ختم کیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ حکم تو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے جو کہ قدیم ہے۔ ''شرعي'' کے ذریعہ وہ چیز نکل گئی جو کہ حکم اصل کی وجہ سے مباح ہو؛ کیوں کہ مباح بحکم الاصل حکم شرعی کی وجہ سے مباح نہیں ہوتا ہے۔ ''متأخر'' اس کے ذریعہ وہ چیز نکل گئی؛ جو کہ حکم سے منقطع نہ ہو؛ بلکہ اس سے متصل ہو اور اس کی غایت کو بیان کرتا ہو، جیسے: استثناء وغیرہ۔

حدیثِ ناسخ کی تعریف

ناسخ: ہر وہ حدیث مقبول ہے جو افعالِ مکلفین سے سابق حکم شرعی کے ختم کرنے پر دلالت کرے۔ واضح ہو کہ حدیثِ مذکور کو ناسخ کہنا اور اسی طرح دوسری چیزوں کو ناسخ کہنا مجازاً ہے؛ بلکہ درحقیقت یہ چیزیں نسخ پر دلالت کرنے والی ہیں؛ کیوں کہ فی الواقع ناسخ تو ذاتِ باری تعالیٰ ہے؛ چناں چہ ارشاد ہے: مانسخ من آية أوننسها الآية۔

حدیث منسوخ کی تعریف

منسوخ: ہر وہ حدیث مقبول ہے جس کے حکم شرعی کے تعلق کو دوسری مؤخر دلیل شرعی کے ذریعہ ختم کردیا گیا ہو۔ مثالیں آگے آتی ہیں۔ (الخلاصة في أصول الحديث ص ٦٠)

مطلق منسوخ کے اقسام

اس کی چار قسمیں ہیں: (۱) منسوخ الحكم و التلاوة معا۔ جیسے: حضرت ابراہیم علیہ السلام اور دوسرے انبیاء کرام کے صحیفے۔ (۲) منسوخ الحكم فقط دون التلاوة۔ جیسے، زانیہ عورت کے لیے پہلے حکم تھا: فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت الا ية یہ حکم اب تو

منسوخ ہوگیا؛ مگر اس کی تلاوت باقی ہے۔ یہ قسم اکثر فقہاء اور محدثین کے نزدیک جائز ہے، جب کہ بعض کے نزدیک درست نہیں ہے (۳) منسوخ التلاوة دون الحکم. جیسے: کفارۂ یمین میں حضرت ابن مسعود کی قراءت ''متتابعات'' ''فصیام ثلاثة ایام'' کے بعد۔ تتابع کا حکم تو باقی ہے؛ مگر تلاوت منسوخ ہوگئی ہے۔ اس قسم میں بھی وہی اختلاف ہے جو کہ دوسری قسم کے اندر ہے۔ (۴) منسوخ وصف فی حکم، یعنی کسی حکم کے وصف کا منسوخ ہونا۔ احناف کے نزدیک یہ نسخ ہے، شوافع کے نزدیک تخصیص ہے۔ (مقدمة فتح الملهم ص۸٦)

کیسے ہو نسخ کا علم؟

سوال یہ ہے کہ کن چیزوں سے نسخ کا علم ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ چار چیزوں سے ہوگا: (۱) سب سے صریح چیز تو یہ ہے کہ خود آپ ﷺ کسی چیز کو منع کرنے کے بعد اس کی اجازت مرحمت فرمادیں۔ جیسے آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''کنت نهیتکم عن زیارة القبور، فزوروها، فإنها تذکر الآخرة'' زیارت قبور سے منع کرنے کے بعد اس حدیث میں آپ ﷺ نے اس کی اجازت دیدی ہے اور جیسے: ''کنت نهیتکم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فکلوا مابدا لکم، اس میں قربانی کے گوشت کو تین دن سے زیادہ رکھنے کی ممانعت کے بعد اس کی اجازت دی گئی ہے۔

(۲) کسی چیز کے متعلق صحابی یقین کے ساتھ کہے کہ یہ مؤخر ہے۔ جیسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا قول ہے: کان آخر الأمرین من رسول اللہ ﷺ ترك الوضوء مما مست النار۔ آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے کے بعد وضو کرنے اور نہ کرنے کے متعلق آپ ﷺ کا عمل مختلف رہا ہے، کبھی آپ ﷺ نے اس کے بعد وضو فرمایا ہے، اور بسا اوقات وضو ترک کیا ہے۔ ان دونوں عملوں میں تعارض ہے؛ لیکن حضرت جابر رضی اللہ عنہ یقین کے ساتھ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ کا آخری عمل ترکِ وضو ہے؛ لہٰذا یہ پہلے عمل کے لیے نسخ کی دلیل ہوگا اور جیسے: حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ کا قول: کان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام، ثم أمر بالغسل. اگر کوئی شخص مجامعت کرے اور تواریٔ حشفہ ہوجائے؛ مگر انزالِ

منی نہ ہو، تو اس پر غسل فرض ہوا یا نہیں؟ ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نہیں فرض ہوا، چنانچہ ارشاد رسالت ہے: ''الماء من الماء'' پہلے ماء سے مراد غسل کا پانی ہے اور دوسرے ماء سے مراد منی کا پانی ہے، مطلب یہ ہے کہ غسل خروج منی کے بعد ہی ہوتا ہے۔ دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل فرض ہے، جیسا کہ ارشاد ہے: إذاالتقی الختاتان، فقد وجب الغسل. خلاصہ یہ کہ مذکورہ دونوں حدیثیں باہم متعارض ہیں؛ مگر حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ پہلی حدیث کا حکم ابتدائے اسلام میں بطور رخصت کے دیا گیا تھا؛ مگر اب منسوخ ہوگیا اور بغیر انزال کے بھی غسل کا حکم دیا گیا ہے۔

(۳) تاریخ کے ذریعہ نسخ کا علم ہوگا۔ اس کی مثالیں بکثرت ہیں، پھر بھی بطور نمونہ حضرت شداد بن اوسؓ کی حدیث: ''أفطر الحاجم والمحجوم'' ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پچھنے لگانے والے اور لگوانے والے کا روزہ ختم ہو جاتا ہے اور حضرت ابن عباس کی اس حدیث: ''احتجم النبيّ ﷺ وهو محرم صائم'' سے پتہ چلتا ہے کہ پچھنہ لگوانے والے کا روزہ نہیں ٹوٹتا ہے، گویا دونوں میں تعارض ہے؛ مگر حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ حضرت شداد کی حدیث، حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے منسوخ ہے؛ کیوں کہ حضرت شدادؓ کی حدیث فتح مکہ ۸ھ کی ہے اور حضرت ابن عباس کی حدیث حجۃ الوداع ۱۰ھ کی ہے۔

(۴) اجماع ہر چند کہ ناسخ نہیں ہوتا ہے؛ مگر دلالتِ اجماع سے نسخ کا علم ہوتا ہے، جیسے: حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: ''کنا حججنا مع النبي ﷺ، فكنا نلبي عن النساء ونرمي عن الصبيان'' امام ترمذی نے فرمایا کہ اہل علم کا اجماع ہے کہ عورتوں کی طرف سے مرد تلبیہ نہیں کہیں گے۔ اس اجماع کی دلالت سے معلوم ہوا کہ مذکورہ حدیث منسوخ ہے (اختصار علوم الحدیث مع الباعث الحثیث ص ۱۶۹)

وليس منها مَايَرْوِيْهِ الصَّحَابِيُّ الْمُتَأَخِّرُ الإِسْلَامِ، مُعَارِضًا لِلْمُتَقَدِّمِ عليه، لاحتمالِ أن يكونَ سَمِعَهُ من صحابيٍّ آخرَ، أَقْدَمَ مِنَ الْمُتَقَدِّمِ الْمَذْكُورِ، أَوْمِثْلَهُ، فَأَرْسَلَهُ.لكن إِنْ وَقَعَ التَّصْرِيْحُ بِسَمَاعِهِ له مِنَ النَّبِيِّ ﷺ فيتَّجِهُ أَن يكونَ نَاسِخًا، بشرطِ أَن يكونَ لم يَتَحَمَّلْ عَنِ النَّبِيِّ

صلى الله عليه وسلم شيئًا قبل إِسْلاَمِهِ. وأَمَّا الْإِجْمَاعُ، فليس بِنَاسِخٍ؛ بل يَدُلُّ على ذٰلك.

ترجمه: جن امور سے نسخ کا علم ہوتا ہے، ان میں سے یہ نہیں ہے کہ مؤخر الاسلام صحابی، مقدم الاسلام صحابی کے خلاف روایت کرے؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ مؤخر الاسلام صحابی نے اس حدیث کو کسی ایسے دوسرے صحابی سے سنا ہو، جو اس مقدم الاسلام سے بھی زیادہ مقدم الاسلام ہو یا اسی کے مثل ہو اور اس حدیث کو مرسلاً بیان کر دیا ہو۔ البتہ اگر اس بات کی صراحت ہو جائے کہ مؤخر الاسلام نے اس حدیث کو آپ ﷺ سے سنا ہے، تو اس کا ناسخ ہونا متعین ہے، شرط یہ ہے کہ مؤخر الاسلام نے اسلام لانے سے پہلے آپ ﷺ سے کچھ سنا نہ ہو، (دوسرے حکم شرعی کے خلاف کسی حکم شرعی پر) اجماع ناسخ نہیں ہو سکتا ہے، البتہ نسخ پر دلالت کرتا ہے۔

کیا مقدم الاسلام کی روایت کے خلاف مؤخر الاسلام کی روایت دلیلِ نسخ ہو سکتی ہے؟

سوال یہ ہے کہ کوئی صحابی جو کہ قدیم الاسلام ہوں انھوں نے ایک حدیث روایت کی، مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، ایک دوسرے صحابی جو کہ جدید الاسلام پہلے کے مقابلے میں ہوں، جیسے: حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ، انھوں نے بھی ایک حدیث روایت کی جو کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث کی معارض ہے، تو کیا حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت کا حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت کے خلاف ہونا اس بات کی دلیل ہو سکتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث منسوخ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ دلیل نسخ نہیں بن سکتا ہے؛ اس لیے کہ نسخ کے ثبوت کے لیے ضروری ہے کہ ناسخ یقینی طور سے مؤخر ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے؛ کیوں کہ یہاں یہ احتمال ہے کہ مؤخر الاسلام نے، وہ حدیث آپ ﷺ سے براہِ راست نہ سنی ہو؛ بلکہ کسی ایسے صحابی سے سنی ہو، جو کہ مقدم الاسلام سے بھی زیادہ مقدم الاسلام ہو، جیسے: سوال میں مذکور مثال کے اندر

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ نے اس کو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے سنا ہو جو کہ عبداللہ بن مسعود سے بہت پہلے اسلام لانے والے ہیں، یا کسی ایسے صحابی سے سنا ہو جو کہ اسلام لانے میں مقدم الاسلام کے ہم زمانہ ہو اور پھر مؤخر الاسلام نے اس واسطے کو حذف کر کے حدیث کی نسبت آپ ﷺ کی طرف کر دی ہو؛ لہٰذا مؤخر الاسلام کی حدیث کا مؤخر ہونا یقینی نہیں رہا؛ اس لیے وہ دلیلِ نسخ نہیں ہوسکتا ہے۔

تین شرطوں کے ساتھ وہ دلیل نسخ ہوسکتا ہے

البتہ اگر تین شرطیں پائی جائیں، تو مؤخر الاسلام کی روایت ناسخ ہوسکتی ہے: ایک یہ کہ مؤخر الاسلام نے اس حدیث کے اندر آپ ﷺ سے براہ راست سننے کی صراحت کی ہو، جیسے: یہ کہے: سمعت رسول اللہ ﷺ یقول کذا. دوسری شرط یہ ہے کہ اسلام لانے سے پہلے آپ ﷺ سے کچھ بھی سن کر محفوظ نہ کیا ہو۔ اگر کچھ محفوظ کیا ہوگا، تو مؤخر الاسلام کی روایت کا مقدم الاسلام کی روایت سے مؤخر ہونا یقینی نہیں رہے گا؛ لہٰذا وہ دلیل نسخ بھی نہیں ہوگا۔ تیسری شرط یہ ہے کہ مؤخر الاسلام کے اسلام سے پہلے مقدم الاسلام کی وفات ہوگئی ہو، یا اس بات کا علم ہوگیا ہو کہ مؤخر الاسلام کے بعد مقدم الاسلام کی آپ ﷺ سے ملاقات نہیں ہوئی ہے، ورنہ تو یہ ممکن ہے کہ مؤخر الاسلام کا سماع مقدم الاسلام کے پہلے ہو، تب تو وہ ناسخ نہیں ہوسکے گا۔ اس شرط کا ہونا ضروری ہے، مصنف رحمہ اللہ نے اس کے واضح ہونے کی وجہ سے اس کو ترک کر دیا ہے۔

کیا اجماع ناسخ ہوسکتا ہے؟

اگر کسی ایسے حکم شرعی پر اجماع ہو جائے جو کہ دوسرے حکم شرعی کے خلاف اور معارض ہو، تو کیا وہ اجماع دوسرے حکمِ شرعی کے لیے ناسخ ہوگا؟ ہرگز نہیں! اجماع کسی حکم شرعی کے لیے ناسخ نہیں ہوسکتا ہے۔ اس کی دو وجہ ہے: ایک یہ کہ اجماع تو امت کا ہوتا ہے، اس میں یہ طاقت کہاں کہ آپ ﷺ سے ثابت شدہ کسی امر کو وہ منسوخ کر دے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اجماع تو

آپ ﷺ کے پردہ فرما جانے کے بعد ہی کا معتبر ہے اور آپ ﷺ کے پردہ فرما جانے کے بعد نسخ کا دروازہ بند ہو جاتا ہے۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ مذکورہ قسم کا اجماع دلیلِ نسخ ہو سکتا ہے، جیسا کہ راقم نے دلائل نسخ میں چوتھے نمبر پر اس کو ذکر کر دیا ہے۔

ادلۂ شرعیہ اربعہ میں کون ناسخ ہو سکتا ہے؟

چاروں دلائل شرعیہ میں اجماع اور قیاس ہرگز نہیں ناسخ ہو سکتے ہیں؛ البتہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ، دونوں ناسخ ہوتے ہیں۔ یہاں چار صورتیں ہوں گی: (۱) کتاب کا نسخ کتاب سے۔ (۲) سنت کا نسخ سنت سے (۳) کتاب کا نسخ سنت سے۔ (۴) سنت کا نسخ کتاب۔ احناف کے نزدیک چاروں صورتیں جائز ہیں۔ شوافع کے نزدیک آخری دونوں صورتیں درست نہیں ہیں۔ (مقدمة فتح الملهم ص٨٦)

وإن لم يُعرَفِ التَّارِيخُ، فلا يَخلُوْ إما أَن يُمْكِنَ تَرجِيحُ أَحدِهِمَا عَلَى الآخرِ بِوَجهٍ من وُجُوهِ التَّرجِيحِ الْمُتعَلِّقَةِ بِالْمَتْنِ أَوْبِالإسْنَادِ، أَوْلَا. فإِنْ أَمْكَنَ التَّرجِيحُ، تَعَيَّنَ الْمَصِيرُ إليه **(وإلّا)** فلا، فَصَارَ ماظَاهِرُهُ التعارضُ واقِعًا على هٰذا الترتيبِ: الجمعُ إن أَمْكَنَ، فَاعْتِبَارُ النَّاسِخِ والمنسوخِ، **(فالترجيحُ)** إن تَعَيَّنَ. **(ثُمَّ التوقفُ)** عَنْ الْعَمَلِ بِأَحَدِ الْحدِيثَيْنِ. والتعبيرُ بالتوقفِ أَوْلىٰ من التَعبيرِ بالتَسَاقُطِ؛ لأن خَفَاءَ ترجيحِ أحدِهِمَا على الآخرِ إنما هو بالنسبةِ للمُعْتَبِرِ في الحالةِ الرَّاهِنَةِ، مع احتمالِ أن يَظْهَرَ لِغَيْرِهِ ماخَفِيَ عليه. والله أعلمُ.

ترجمہ: اور اگر تاریخ کا علم نہ ہو، تو دو حال سے خالی نہیں: یا تو ایک کی دوسرے پر ترجیح، متن یا سند سے متعلق وجوہِ ترجیح میں سے کسی وجہ ترجیح کے ذریعہ ممکن ہوگی یا نہیں، اگر ترجیح ممکن ہو، تو اس کی طرف رجوع کرنا متعین ہے، ورنہ تو اس کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا؛ لہٰذا جو حدیثیں باہم بظاہر متعارض ہوں، ان کے تعارض کا ازالہ اس ترتیب سے ہوگا،

(۱) تطبیق، اگر ممکن ہو (۲) ناسخ ومنسوخ کا اعتبار، (۳) ترجیح، اگر یہ متعین ہو (۴) پھر تو کسی ایک پر عمل کرنے سے توقف کیا جائے گا۔ توقف کی تعبیر تساقط کی تعبیر سے اولیٰ ہے؛ کیوں کہ ایک حدیث کی دوسری پر ترجیح کا مخفی ہونا صرف حالتِ موجودہ میں اعتبار کرنے والے کے لحاظ سے ہے، ساتھ ہی یہ بھی احتمال ہے کہ اس پر جو مخفی ہے وہ دوسرے پر آشکارا ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

شرح عبارت

اگر تاریخ وغیرہ کے ذریعہ ورودِ حدیث کا وقت معلوم نہ ہو، جس کی وجہ سے ناسخ ومنسوخ کا علم نہ ہو سکے، تو اس وقت دو حالت ہوگی: ایک یہ کہ وجوہ ترجیح کے ذریعہ ایک حدیث متعارض کا دوسرے پر راجح ہونا ممکن ہو؛ خواہ ان وجوہ ترجیح کا تعلق اس حدیث کی سند سے ہو، جیسے: ایک میں سماع کی صراحت ہو اور دوسری میں عن یا قال کے ساتھ مروی ہو، یا متن سے ہو، جیسے: ایک نافی ہو اور دوسری مثبت ہو۔ یا ایک محرّم ہو اور دوسری مبیح ہو۔ دوسری حالت یہ کہ ترجیح ممکن نہ ہو، پہلی حالت میں "ترجیح کا طریقہ" اختیار کیا جائے گا اور دوسری حالت میں ان پر عمل کرنے سے توقف کیا جائے گا۔

ترجیح کی تعریف

لغت میں اس کا معنی ہے: کسی چیز کو راجح اور فائق کرنا۔ اصطلاح میں کسی چیز کے ساتھ ایسی علامتوں کا مل جانا ہے جن سے وہ اپنے معارض سے قوی اور اس پر فائق ہو جائے

راجح اور مرجوح کی تعریف

وہ دو مقبول حدیثیں ہیں جو باہم متعارض ہوں اور ان میں تطبیق ونسخ ممکن نہ ہو؛ مگر کسی ایک کے ساتھ وجہ ترجیح پائی جاتی ہو۔ وجہ ترجیح جس کے ساتھ پائی جائے، وہ "راجح" ہے اور دوسری "مرجوح" ہے۔

وجوہِ ترجیح کیا کیا اور کتنے ہیں؟

علامہ حازمیؒ نے اپنی کتاب: ''الاعتبار في الناسخ والمنسوخ''میں پچاس وجوہِ ترجیح بیان کیے ہیں اور انھیں کی طرف علامہ نووی نے ''التقریب''میں اور حافظ ابن صلاح نے ''مقدمة ابن الصلاح،، میں اشارہ کیا ہے اور علامہ عراقی نے ''التقیید والإیضاح'' میں ایک سو دس وجوہِ ترجیح کو ذکر کیا ہے، نیز علامہ سیوطی نے ''تدریب الراوي''میں سو سے زائد بیان کیا ہے؛ مگر ان کو سات انواع پر تقسیم کر دیا ہے، جن کو جاننا نہایت ضروری اور حفظ کرنا انتہائی آسان ہے، اس لیے ذیل میں ان کو بیان کیا جاتا ہے:

(۱) راوی کی حالت سے ترجیح۔ جیسے: کثرتِ رواۃ، علو اسناد، جب کہ رواۃ ثقہ ہوں اور فقہِ رواۃ وغیرہ۔ (۲) تحملِ حدیث کے وقت سے ترجیح، جیسے: بعد البلوغ سماع، قبلِ بلوغ سے راجح ہے۔ (۳) کیفیت روایت سے ترجیح۔ جیسے: حدثنا، و "سمعت" "عن" اور ''قال،، کے مقابلے میں راجح ہے۔ (۴) ورودِ حدیث کے وقت سے ترجیح۔ جیسے: بعد اسلام سننا قبل اسلام کے مقابلے میں راجح ہے، یا جس حدیث کی تاریخ معلوم نہ ہو وہ اس حدیث سے راجح ہے، جس کی تاریخ معلوم ہو اور وہ پہلے کی ہو۔ (۵) حدیث کے لفظ سے ترجیح۔ جیسے: خاص کو عام پر ترجیح یا حقیقت کو مجاز پر ترجیح، اسی طرح مفہوم موافق کو مخالف پر ترجیح۔ (٦) حکم کے ذریعہ ترجیح، جیسے: محرِّم کی مبیح پر ترجیح، یا نافی کی مثبت پر ترجیح۔ (۷) امرِ خارج سے ترجیح۔ جیسے: کسی حدیث کا ظاہر قرآن کے موافق ہونا' یا سنت مشہورہ یا شریعت کے عام کلی ضابطوں کے موافق ہونا۔ (تدریب الراوي ۱۷۷/۲ – التقیید والإیضاح ص ۲۲۵)

متوقف فیہ کی تعریف

ایسی دو مقبول حدیثیں ہیں، جو باہم متعارض ہوں اور ان میں تطبیق، نسخ اور ترجیح؛ کچھ بھی ممکن نہ ہو۔

احادیث متعارضہ میں دفعِ تعارض کے طریقے اور انکی ترتیب

احادیث میں نفس الامر کے اعتبار سے کبھی باہمی تعارض نہیں ہوسکتا ہے؛ اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وما ینطق عن الھوی، ان ھو الا وحي یوحی الایۃ۔ لیکن ہماری ناقص فہم کی بنیاد پر بسا اوقات بظاہر تعارض محسوس ہوتا ہے، اس وقت ان پر عمل کرنے کے لیے دفع تعارض ضروری ہے، اس کے طریقے تین ہیں اور وہ اس ترتیب سے ہیں: (۱) تطبیق (۲) نسخ (۳) ترجیح۔ یعنی اگر کسی حدیث مقبول کے معارض کوئی دوسری حدیث مقبول موجود ہو تو سب سے پہلے دونوں میں تطبیق کی کوشش کی جائے گی؛ اگر وہ کارگر ہوگئی، تو فبہا ورنہ تو تاریخ وغیرہ کے ذریعہ مقدم ومؤخر کی معرفت حاصل کی جائے گی، اگر یہ حاصل ہوگئی، تو بہت اچھی بات ہوگی؛ اس وقت مقدم منسوخ اور مؤخر ناسخ ہوگی اور اگر یہ چیز حاصل نہیں ہوئی، تو وجوہِ ترجیح کے طریقے کو عمل میں لایا جائے گا اگر یہ بھی نہ ہوسکا، تو ان احادیث پر عمل کرنے سے توقف کیا جائے گا۔ یہ ترتیب شوافع اور جمہور کے نزدیک ہے۔

احناف کے نزدیک ترتیب

علماء احناف کی عبارتیں اس سلسلے میں مختلف ہیں: ''توضیح'' میں یہ ترتیب ہے: (۱) ترجیح، (۲) نسخ (۳) تطبیق۔ ''اصولِ سرخسی'' میں یہ ترتیب ہے: (۱) ترجیح، (۲) تطبیق، (۳) نسخ۔ حافظ ابن ہمام کی ''التحریر'' میں یہ ترتیب ہے: (۱) نسخ، (۲) ترجیح (۳) تطبیق۔

(إمعان النظر ص ۹٤۔ ۹٥)

اگر دفعِ تعارض کا کوئی طریقہ ممکن نہ ہو تو......؟

اگر دفعِ تعارض کے لیے مذکورہ تینوں طریقوں میں سے کوئی بھی ممکن نہ ہو، تو ان احادیث پر عمل کرنے سے ''توقف'' کیا جائے گا اور ایسی احادیث کو ''متوقف فیہ'' کہا جائے گا۔ اکثر لوگوں کی زبان پر مشہور ہے کہ: إذا تعارض الدلیلان، تساقطا'' یعنی اگر دو دلیلیں باہم

متعارض ہوں، تو دونوں ساقط ہو جائیں گی۔ مصنفؒ ان پر چوٹ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ توقف کی تعبیر تساقط کی تعبیر سے اولیٰ ہے اور اس کی دو وجوہات ہیں: ایک یہ کہ ساقط کی تعبیر سے پتا چلتا ہے کہ وہ ہمیشہ کے لیے تساقط عن العمل رہیں گی، حالاں کہ حالتِ موجودہ میں کسی شخص پر ایک حدیث کی ترجیح کا ظاہر نہ ہونا، یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس کی کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے؛ بلکہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک شخص پر فی الوقت اس کی وجہ ترجیح مخفی ہو اور دوسرے پر ظاہر ہو جائے؛ بلکہ یہ بھی عین ممکن ہے کہ ایک ہی شخص پر موجودہ حالت میں ترجیح مخفی ہو؛ مگر آئندہ اس پر ظاہر ہو جائے اور دوسری وجہ یہ کہ ادلۂ شرعیہ کے لیے ''ساقط'' کا لفظ بولنا سوءِ ادبی سے خالی نہیں ہے۔

(**ثُمَّ الْمَرْدُوْدُ**) ومُوجَبُ الرَّدِّ (**إمّا أن يكونَ لِسَقْطٍ**) من إسْنادٍ (**أوْطَعْنٍ**) في راوٍ على اختلافِ وُجُوْهِ الطَّعْنِ، أَعَمُّ مِنْ أنْ يكونَ لِأمْرٍ يَرْجِعُ إلى دِيَانَةِ الراوي، أوْ إلى ضَبْطِهِ. (**فالسَّقْطُ إما أن يكونَ من مَبادِيءِ السَّنَدِ من**) تَصَرُّفِ (**مُصَنِّفٍ أوْمن آخِرِهِ**) أي الإسْنادِ (**بَعْدَ التَّابِعِيِّ، أوغَيْرِ ذٰلك، فالأوّلُ المُعَلَّقُ**) سواءٌ كانَ السَاقِطُ واحِداً أم أكْثَرَ. وبَيْنَهُ وبَيْنَ الْمُعْضَلِ الآتِي ذِكْرُهُ، عُمُوْمٌ وخُصُوْصٌ من وجهٍ. فَمِنْ حيثُ تعريفُ الْمُعْضَلِ بأنه: سَقَطَ منه اثنانَ فَصَاعِداً، يَجْتَمِعُ مع بَعْضِ صُوَرِ الْمُعَلَّقِ، ومن حيثُ تَقْيِيْدُ الْمُعَلَّقِ بأنه من تَصَرُّفِ الْمُصَنِّفِ من مَبَادِيءِ السَّنَدِ، يَفْتَرِقُ منه؛ إذْهو أَعَمُّ من ذٰلِكَ.

ترجمہ: پھر مردود اور رد کا مقتضی یا تو سند کا سقوط ہوگا یا راوی پر جرح ہوگا، اس حال میں کہ وجوہِ جرح مختلف ہیں، عام ازیں کہ جرح ایسی چیز کی وجہ سے ہو جس کا تعلق راوی کے تدین سے ہو یا اس کے ضبط سے ہو۔ تو سقوطِ راوی یا تو مصنف کے تصرف کرنے کی وجہ سے آغازِ سند سے ہوگا یا آخر سند سے تابعی کے بعد ہوگا یا ان کے علاوہ ہوگا، اگر پہلا ہے، تو ''معلق'' ہے؛ خواہ ساقط راوی ایک ہو یا زیادہ ہوں۔ معلق اور معضل جس کا ذکر آئے گا، ان کے درمیان عموم

وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، چنانچہ معضل کی اس تعریف کے لحاظ سے کہ معضل: وہ ہے جس کی سند سے دو یا ان سے زیادہ روات حذف ہوں گے، معضل معلق کی بعض صورتوں کے ساتھ اکٹھا ہو جائے گا اور معلق کی اس قید کے ساتھ کہ وہ: مصنف کے تصرف کرنے کی وجہ سے آغازِ سند سے ہوگا، معضل اس سے جدا ہو جائے گا؛ کیوں کہ معضل آغازِ سند کی قید سے عام ہے۔

مردود کا بیان

جب مصنفؒ خبر واحد کی پہلی قسم: خبر مقبول کے بیان سے فارغ ہوگئے، تو اس کی دوسری قسم یعنی خبر مردود کو بیان کرنا شروع کیا۔ واضح ہو کہ کوئی بھی حدیث فی نفسہ مردود نہیں ہوسکتی ہے؛ بلکہ اس کو بیان کرنے والے روات کی خرابی کی وجہ سے کسی بھی حدیث کو مردود کہا جاتا ہے۔

حدیث کو رد کرنے کے اسباب

مجموعی طور پر اسبابِ رد دو ہیں: ایک راوی کا حذف ہونا، دوسرے راوی کا مجروح ہونا؛ خواہ جرح کی کوئی بھی وجہ کیوں نہ ہو اور خواہ وہ وجہ راوی کی دیانت سے متعلق ہو یا اس کے ضبط سے متعلق ہو۔

وجوہاتِ جرح اور ان کے اقسام

جرحِ راوی کی دس وجوہ ہیں اور ان کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم ان وجوہ کی ہے جو کہ اس کی عدالت سے متعلق ہیں اور دوسری قسم ان وجوہ کی ہے جو کہ اس ضبط سے تعلق رکھتے ہیں۔ انشاء اللہ ان کی تفصیل اپنے مقام پر آرہی ہے۔

حذفِ راوی کے اعتبار سے مردود کے اقسام

ایک یا چند روات کے حذف ہونے کے اعتبار سے مردود کی چار قسمیں ہیں: (۱) معلق،

(۲) مرسل، (۳) معضل (۴) منقطع۔ ان کی دلیل حصر یہ ہے کہ راوی یا تو آغازِ سند سے حذف ہوگا یا اخیرِ سند سے تابعی کے بعد حذف ہوگا یا اس کا حذف مذکورہ صورتوں کے علاوہ پر ہوگا، اگر پہلی صورت ہے، تو اس کو ''معلق'' کہیں گے اور اگر دوسری صورت ہے، تو اس کو ''مرسل'' کہیں گے اور اگر تیسری صورت ہے، تو اس کی دو حالت ہے: ایک یہ کہ اولیت اور آخریت کی قید کے بغیر ایک راوی حذف ہوگا یا ایک سے زیادہ، مگر لگاتار نہیں؛ دوسری حالت یہ ہے کہ ایک سے زیادہ رواۃ حذف ہوں گے لگاتار، اگر پہلی حالت ہے، تو اس کو ''منقطع'' کہیں گے اور اگر دوسری حالت ہے، تو اس کو ''معضل'' کہیں گے۔

معلق کی تعریف

معلق وہ حدیث مردود ہے جس کی سند کے آغاز سے مصنفِ کتاب نے ایک یا زیادہ رواۃ حذف کردیئے ہوں۔

معضل کی تعریف

معضل: وہ حدیث مردود ہے جس میں اولیت اور آخریت کی قید کے بغیر کسی بھی مقام سے دو یا زیادہ رواۃ مسلسل حذف ہوگئے ہوں۔ اس کا محل تو آگے تھا؛ لیکن معضل اور معلق کے درمیان نسبت کی تفہیم کے لیے یہاں ذکر کرنا ناگزیر تھا۔

معلق اور معضل کے درمیان نسبت

مفہوم کے اعتبار سے، دونوں میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے؛ کیوں کہ اگر مصنف نے آغازِ سند سے دو یا زیادہ رواۃ کو مسلسل حذف کردیا، تو اس حدیث کو ''معلق'' بھی کہہ سکتے ہیں اور ''معضل'' بھی۔ معلق اس لیے کہ آغازِ سند سے مصنف نے حذف کیا ہے اور معضل اس لیے کہ مسلسل دو یا زیادہ رواۃ ساقط ہیں۔ (یہ مادۂ اجتماع ہے) اور اگر مصنف نے آغازِ سند سے ایک کو حذف کیا ہو یا زیادہ کو کیا ہو؛ مگر مسلسل نہیں، تو اس کو ''معلق'' تو

کہیں گے؛ لیکن معضل نہیں کہیں گے (یہ ایک مادۂ افتراق ہے) اور اگر مصنف نے دو یا زیادہ روات مسلسل حذف کر دیئے ہوں؛ مگر آغازِ سند کے علاوہ سے، تو اس کو "معضل" کہیں گے۔ "معلق"، نہیں کہیں گے۔ (یہ دوسرا مادۂ افتراق ہے جس کو مصنف نے بیان نہیں کیا ہے۔)

ومن صُوَرِ المُعَلَّقِ: أن يُحذَفَ جَمِيعُ السَّنَدِ، ويُقَالَ مَثَلًا: قال رسولُ اللّٰه ﷺ. ومنها: أن يَحْذِفَ إِلَّاالصَّحَابِيَّ، أوإلا الصحابِيَّ وَالتَّابِعِيَّ معاً. ومنها: أن يَحْذِفَ من حَدَّثَهُ ويُضِيفَهُ إلى مَنْ فَوْقَهُ. فإن كان مَنْ فَوْقَهُ شَيْخًا لِذٰلِكَ الْمُصَنِّفِ، فقدِاُختُلِفَ فيه هل يُسَمّي تَعْلِيْقًا أوْلَا؟ والصحيحُ في هذا التفصيلُ: فإن عُرِفَ بالنصِّ، أو الِاسْتِقْرَاءِ أَنَّ فاعِلَ ذلك مُدلِّسٌ،قُضِيَ به، وإلاَفتَعْلِيْقٌ. وإنما ذُكِرَ التعليقُ في قِسمِ الْمَرْدُوْدِ للجَهْلِ بِحَالِ المَحْذُوْفِ، وقديُحكَمُ بِصِحَّتِهِ إِنْ عُرِفَ بأن يَجِيئَ مُسَمّىً من وجهٍ آخَرَ.

ترجمہ: معلق کی ایک صورت یہ ہے کہ تمام سند کو حذف کر کے مثلاً اس طرح کہا جائے: "قال رسول اللّٰه ﷺ" ایک صورت یہ ہے کہ صحابی کو چھوڑ کر تمام سند کو حذف کر دے، یا صحابی اور تابعی کو چھوڑ کر تمام سند کو حذف کر دے۔ ایک صورت یہ ہے کہ اس شخص کو حذف کر دے جس نے اس سے بیان کیا ہے اور اس کے اوپر والے کی طرف منسوب کر دے، پھر اگر اوپر والا شخص اس مصنف کا استاذ ہو، تو اس میں اختلاف ہے کہ اس کو "تعلیق" کہا جائے گا یا نہیں؟ صحیح یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے: وہ یہ کہ اگر نص یا تتبع سے یہ معلوم ہو جائے کہ اس کا کرنے والا "مدلّس" ہے، تو "تدلیس" کا فیصلہ کیا جائے گا، ورنہ تو تعلیق ہے۔ تعلیق کو مردود کی قسم میں اس لیے ذکر کیا گیا ہے کہ محذوف کا حال معلوم نہیں ہوتا ہے اور کبھی معلق پر صحت کا حکم بھی لگایا جاتا ہے، اگر دوسرے طریق سے محذوف کا متعین ہو کر آنا معلوم ہو جائے۔

معلق کی متعدد صورتوں کا بیان

معلق کی مختلف اور متعدد صورتیں ہیں: (۱) تمام سند حذف کر کے اس طرح کہے: قال

رسول اللهﷺ کذا۔ یا یہ کہے: فعل رسول اللهﷺ کذا 'یا فُعِل بحضرة النبيﷺ کذا۔ (۲) صحابی کو چھوڑ کر تمام سند کو حذف کردے، مثلاً یہ کہے: عن عمر عن النبيﷺ قال کذا۔ (۳) صحابی اور تابعی کو چھوڑ کر تمام سند کو حذف کردے، مثلاً یہ کہے: عن علقمة عن عمرعن النبيﷺ قال کذا۔ (۴) مصنف اپنے شیخ جس سے حدیث سنی ہے، اس کو حذف کردے اور اوپر والے کی طرف اس حدیث کی نسبت کردے؛ مگر اس شرط کے ساتھ کہ اوپر والا شخص مصنف کا استاذ براہ راست نہ ہو۔

اور اگر اوپر والا شخص مصنف کا براہ راست استاذ ہو، تو یہاں پر اختلاف ہے کہ اس کی حدیث کو ''معلق'' اور اس کے اس عمل کو ''تعلیق'' کہا جائے گا یا نہیں؟

کچھ لوگوں کے اعتقاد کے مطابق کہا جائے گا اور کچھ لوگوں کے اعتقاد کے مطابق نہیں کہا جائے گا؛ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس مسئلے میں تفصیل ہے: وہ یہ ہے کہ اگر کسی امام کی تصریح یا خوب تتبع وتلاش سے معلوم ہو کہ ایسا کرنے والا مصنف مدلّس ہے، تو اس کی حدیث کو ''معلق'' نہیں کہا جائے گا؛ بلکہ اس کو ''مدلس'' کہا جائے گا اور اگر یہ معلوم ہو کہ ''مدلّس'' نہیں ہے، تو اس کو ''معلق'' اور اس عمل کو ''تعلیق'' کہا جائے گا۔

معلق مردود کیوں ہے؟

معلق کو اقسامِ مردود میں اس لیے شمار کیا گیا ہے کہ اس میں کوئی راوی حذف ہوتا ہے اور جب وہ حذف ہے، تو اس کی حالت یعنی عدالت وضبط کا بھی علم نہیں ہوتا ہے اور ظاہری بات ہے کہ جب مذکورہ دونوں چیزیں معلوم نہیں، تو اس کی حدیث مقبول کیسے ہوسکتی ہے؟ البتہ اگر کسی دوسری سند میں محذوف شخص نام یا کنیت وغیرہ کے ذریعہ تعیین ہوجائے، تو وہ حدیث معلق مقبول ہوگی، بشرطیکہ قبولیت کے تمام اوصاف اس میں جمع ہوں۔

فإن قال: جميعُ مَنْ أُحْذِفُهُ ثِقَاتٌ، جاءَ تْ مَسْأَلَةُ التَّعْدِيلِ على الإِبْهَامِ، وعندَ الجُمْهُورِ لايُقْبَلُ حتى يُسَمّٰى؛ لكن قال ابنُ الصَّلاحِ هنا: "إِنْ وَقَعَ الحَذْفُ في كتابٍ الْتُزِمَتْ صِحَّتُهُ، كالبخارِيِّ،

ومُسْلِمٍ، فما أَتَىٰ فيه بِالْجَزْمِ، دَلَّ على أنه ثَبَتَ إِسْنَادُه عنده، وإنما حُذِفَ لِغَرَضٍ مِنَ الْأَغْرَاضِ، وماأَتَىٰ فيه بِغَيْرِ الْجَزْمِ، ففِيه مَقَالٌ". وقد أَوْضَحْتُ أَمْثِلَةَ ذٰلك في "النُّكَتِ على ابنِ الصَّلاحِ".

ترجمه: اوراگر معلق کاراوی کہے: جس کو بھی میں نے حذف کیا ہے، تمام ثقہ ہیں، تو یہ مبہم کی تعدیل کا مسئلہ ہوگا۔ جمہور کے نزدیک اس قسم کے مبہم کو بھی قبول نہیں کیا جائے گا، یہاں تک کہ اس کی تعیین ہو جائے؛ لیکن ابن صلاح نے اس بحث میں کہا ہے کہ اگر حذف کسی ایسی کتاب میں ہو جس میں صحت کا التزام کیا گیا ہو۔ جیسے: صحیح بخاری اور صحیح مسلم، تو وہ تعلیق جس کو جزم کے ساتھ بیان کرے، وہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی سند ان کے نزدیک ثابت ہے اور حذف کسی خاص مقصد کے تحت کیا ہوگا اور جس تعلیق کو جزم کے ساتھ بیان نہ کرے، اس میں کلام کی گنجائش ہے۔ میں نے ''النکت علی ابن الصلاح" میں اس کی مثالوں کی وضاحت کردی ہے۔

کیا معلق درجِ ذیل صورت میں مقبول ہوسکتی ہے؟

معلق کے مردود ہونے کی وجہ یہ ذکر کی گئی تھی کہ اس کا کوئی راوی محذوف ہوتا ہے جس کی وجہ سے اس کا ثقہ ہونا معلوم نہیں ہو پاتا ہے، اس پر سوال یہ ہے کہ اگر تعلیق کرنے والا یہ صراحت کردے کہ میں نے جس کو بھی حذف کیا ہے وہ ثقہ ہے، تو کیا اس قسم کی معلق مقبول ہوگی؟ مصنف فرماتے ہیں کہ اس کا حکم وہی ہے جو کہ اس مبہم شخص کی روایت کا ہے جس کو تعدیل وتوثیق کے لفظ سے ذکر کیا گیا ہو، جیسے: أخبرني الثقة یا أخبرني الشیخ وغیرہ، چنانچہ اس مسئلے میں متعدد اقوال ہیں: (۱) جمہور کا تو یہ مسلک ہے کہ اس کو قبول نہیں کیا جائے گا جب تک کہ مبہم کی تعیین نہ کردی جائے۔ (۲) بعض لوگوں نے کہا کہ قبول کیا جائے گا۔ (۳) بعض کا قول ہے کہ اگر کہنے والا رواۃ کے احوال سے واقف ہو، تو اس کے مقلدین کے حق میں مقبول ہے، دوسرے کے حق میں نہیں، مثلاً اگر امام شافعیؒ فرمائیں: أخبرني الثقة تو شوافع کے نزدیک مقبول ہوگا۔ (۴) امامِ حرمین اور امام اعظم

ابو حنیفہ رحمہما اللہ سے منقول ہے کہ اس کو قبول کیا جائے گا، شرط یہ ہے کہ کہنے والا جرح وتعدیل کا امام ہو۔

حافظ ابن صلاح کے نزدیک تعلیق کا حکم

جمہور کے نزدیک تعلیق مردود ہے؛ خواہ کسی کتاب میں ہو؛ مگر حافظ ابن صلاح کے نزدیک تفصیل ہے: وہ یہ کہ اگر تعلیق کسی ایسی کتاب میں واقع ہو جس کے اندر صحت کا التزام کیا گیا ہو، جیسے: صحیح بخاری اور صحیح مسلم وغیرہ، تو اس کی دو صورت ہوگی: ایک یہ کہ صیغۂ جزم ویقین کے ساتھ ذکر کیا گیا ہو۔ جیسے: قال، ذکر، روی فلان۔ اس کا حکم یہ ہے کہ یہ مقبول ہے؛ کیوں کہ صیغۂ جزم کے ساتھ بیان کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی سند اس کے نزدیک ثابت اور درست ہے۔ اس پر یہ سوال ہوسکتا ہے کہ جب سند ثابت ہے، تو راوی کو حذف کیوں کیا ہے؟ اس کا جواب یہ دیا کہ حذفِ راوی صرف اس کے کمزوری کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ اس کے علاوہ حذف کی مختلف وجوہات ہوسکتی ہیں، مثلاً: اختصار، خوفِ تکرار اور مذاکرہ کی حالت میں سننا وغیرہ۔

دوسری صورت یہ ہے کہ صیغۂ تمریض کے ساتھ ذکر کیا گیا ہو، جیسے: یذکر، یروی عن فلان. اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی قبولیت میں شک وتردد ہے اور اگر تعلیق مذکورہ کتب کے علاوہ میں ہو، تو جس طرح جمہور کے نزدیک وہ مردود ہے، اسی طرح ابن صلاح کے نزدیک بھی ہوگا۔ تفصیل مزید "النکت علی ابن الصلاح" میں دیکھئے!

(**والثانِي**): وهو ما سَقَطَ من آخِرِهِ مَنْ بَعْدَ التَابِعِيِّ هُوَ (**الْمُرْسَلُ**) وصورتُهُ أن يقولَ التَّابِعِيُّ سواءٌ كان كبيراً أوصغيراً: قال رسولُ اللهِ ﷺ كذا، أوفَعَلَ كذا، أوفُعِلَ بِحَضْرَتِهِ كذا، أونحُو ذلك. وإنما ذُكِرَ في قِسمِ الْمَرْدُوْدِ، لِلْجَهْلِ بِحَالِ الْمَحْذُوفِ؛ لِأَنَّهُ يُحْتَمَلُ أن يكونَ صَحَابِيًّا، ويُحْتَمَلُ أن يكونَ تابِعِيًّا، وعلى الثَانِي يُحْتَمَلُ أن يكونَ ضَعِيفاً، ويُحتَمَلُ أن يكونَ ثِقَةً، وعلى

الثَّانِي يُحْتَمَلُ أن يكونَ حَمَلَ عن صحابِيٍّ، ويُحْتَمَلُ أن يكونَ حملَ عن تابِعِيٍّ آخَرَ و على الثانِي فَيَعُوْدُ الاحتِمَالُ السَّابِقُ، وَيَتَعَدَّدُ، أما بالتجويزِ الْعَقْلِي، فإلىٰ مالانِهَايَةَ له، وأما بِالْإِسْتِقْرَاءِ، فإلىٰ سِتَّةٍ أو سَبْعَةٍ، وهو أَكْثَرُ ما وُجِدَ مِنْ روايَةِ بَعْضِ التَّابِعِيْنَ عن بَعْضٍ.

ترجمہ: اور دوسری قسم مرسل ہے اور وہ ایسی حدیث ہے جس کے آخر سے تابعی کے بعد والا شخص حذف ہو۔ اس کی صورت یہ ہے کہ تابعی؛ خواہ بڑا ہو، یا چھوٹا یہ کہے: رسول اللہ ﷺ نے ایسا کہا، ایسا کیا یا ان کی موجودگی میں ایسا کیا گیا یا ان جیسے الفاظ. مرسل کو مردود کی قسم میں اس لیے ذکر کیا گیا ہے کہ محذوف کا حال معلوم نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کا صحابی اور تابعی: دونوں ہونا ممکن ہے۔ تابعی ہونے کی صورت میں احتمال ہے کہ ضعیف ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ ثقہ ہو اور ثقہ ہونے کی صورت میں احتمال ہے کہ کسی صحابی سے سنا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ دوسرے تابعی سے سنا ہو، دوسرے تابعی سے سننے کی صورت میں احتمالِ سابق عود کرے گا متعدد بار، عقلی امکان سے بے شمار تعداد تک اور تتبع سے چھ یا سات تک۔ ایک تابعی کی دوسرے تابعی سے روایت کی یہ سب سے بڑی تعداد ہے جو پائی جاتی ہے۔

مرسل کی تعریف

سقوط راوی کے اعتبار سے مردود کی دوسری قسم ''مرسل'' ہے۔ مرسل: وہ حدیث ہے جس کی سند کے آخر سے تابعی کے بعد کوئی راوی حذف ہو اور تابعی نے حدیث کی نسبت آپ ﷺ کی طرف کردی ہو؛ خواہ وہ تابعی بڑے رتبے کا ہو یا چھوٹے درجے کا ہو۔ مثلاً کسی حدیث کی سند کا تابعی کہے: آپ ﷺ نے یہ کہا، یہ کیا اور آپ کی موجودگی میں ایسا کیا گیا یا آپ ایسے ایسے تھے یا آپ نے یہ حکم دیا وغیرہ۔ یہ تعریف جمہور محدثین کے نزدیک ہے۔

تابعی کبیر اور صغیر کی تعریف

کبیر تابعی: وہ ہے جس کی بہت سے صحابہ سے ملاقات ہوئی ہو اور اس کی بیشتر روایتیں

صحابہ ہی سے ہو اور صغیر تابعی: وہ ہے جس کی ایک یا دو صحابہ سے ملاقات ہوئی ہو اور اس کی زیادہ تر روایتیں کبارِ تابعین سے ہوں۔

مرسل کی مثال

عن سعید بن المسیب أن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نہی عن المزابنۃ.
(مسلم شریف)

مرسل کی مزید تعریفات

(۲) جمہور فقہا اور اہل اصول کے نزدیک وہ ہے جس میں ایک یا متعدد روات کسی بھی جگہ سے حذف ہوں (۳) بعض لوگوں کے نزدیک وہ حدیث ہے جس میں بڑے رتبے کا تابعی یہ کہے: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وغیرہ۔ اگر صغیر تابعی اس طرح کہے، تو وہ حدیث منقطع ہوگی، مرسل نہیں ہوگی۔

(۴) ابن القطان کے نزدیک وہ حدیث ہے جس کو اس شخص سے راوی روایت کرے جس سے سنا نہ ہو۔

مرسل مردود کیوں ہے؟

مرسل کو مردود کے اقسام میں اس لیے شمار کیا گیا کہ اس میں تابعی کے بعد راوی حذف ہوتا ہے اور جرح وتعدیل کے اعتبار سے اس محذوف کی حالت معلوم نہیں؛ کیوں کہ جہاں یہ احتمال ہے کہ محذوف صحابی ہوگا، وہیں یہ بھی تو احتمال ہے کہ وہ تابعی ہو اور اگر تابعی نکلا، تو کہاں ضروری ہے کہ وہ ثقہ ہی ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ وہ ضعیف ہو اور اگر وہ ثقہ ہی ہو، تو پھر یہ احتمال ہے کہ اس نے کسی صحابی سے سنا ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ کسی دوسرے تابعی ہی سے سنا ہو اور اگر تابعی سے سنا ہو، تو پھر اس کے ثقہ اور ضعیف ہونے کا احتمال سامنے آئے گا اور اس طرح سلسلہ چلتا رہے گا اگر امکان عقلی کے طور پر دیکھا جائے، تو اتنا طویل سلسلہ چلے گا

کہ جس کا کوئی ضابطہ نہیں ہے اور اگر استقراء سے دیکھا جائے، تو چھ یا سات تابعین تک سلسلہ چلے گا، ایک تابعی دوسرے سے روایت کرے، اس کی زیادہ سے زیادہ تعداد یہی ہے جو استقراء سے حاصل ہوئی ہے۔

چناں چہ خطیب بغدادی نے ایک تابعی کی روایت نقل کی، جس سے لیکر حضرت ابوایوب کی اہلیہ تک چھ واسطے ہیں، جو سب کے سب تابعی ہیں، البتہ حضرت ابوایوب کی اہلیہ کے متعلق اختلاف ہے کہ وہ صحابیہ ہے یا تابعیہ، اگر صحابیہ ہے، تو ایک تابعی سے دوسرے تابعی کی روایت کا سلسلہ چھ تک رہے گا اور اگر وہ تابعیہ ہے تو سلسلہ سات تک رہے گا، اس کے بعد حضرت ابو ایوب انصاری ہیں جو کہ صحابی ہیں، رضی اللہ عنہ۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ لفظ ''أو'' شک وتردید کے لیے ہے۔

اس کی مثال

زائدة عن منصور عن هلال بن يساف عن ربيع بن خيثم عن عمرو بن ميمون عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن امرأة أبي أيوب عن أبي أيوب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيعجز أحدكم أن يقرأ في ليلة ثلث القرآن؟ من قرأ الله الواحد الصمد، فقد قرأ ثلث القرآن. (الترمذي ۱۱۷/۲)

فإن عُرِفَ من عادةِ التَّابِعِيِّ أنه لايُرسِلُ إلاعن ثِقَةٍ، فَذَهَبَ جُمْهُورُ الْمُحَدِّثِيْنَ إلى التَوَقُّفِ، لِبَقَاءِ الاحتمالِ،وهو أحدُ قَولَيْ أحمدَ، وثانِيهِماوهو قولُ المالكِيِّيْنَ والكوفيين: يُقْبَلُ مُطْلَقاً،وقال الشافعيُّ: يُقْبَلُ إن اعتَضِدَ بمجيئِهِ من وجهٍ آخرَيُبَايِنُ الطريقَ الْأُولىٰ مُسْنَدًا كان أومُرْسَلاً، لِيَتَرَجَّحَ احتمالُ كونِ الْمَحذُوفِ ثِقَةً في نفسِ الْأَمرِ. ونقلَ أبوبكرٍ الرّازيُّ من الحنفيةِ، وأبوالوليدِ الباجيُّ من المالكيةِ، أَنّ الراويَ إذاكان يُرسِلُ عن الثقاتِ، وغيرِهم، لايُقْبَلُ مُرْسَلُهُ اتفاقاً.

ترجمہ: اگر تابعی کی عادت کا علم ہو کہ وہ صرف ثقہ ہی سے ارسال کرتا ہے، تو جمہور محدثین کا مذہب ''توقف'' کا ہے؛ کیوں کہ احتمال باقی ہے، یہی امام احمد کا ایک قول ہے۔ دوسرا قول جو کہ امام مالک کے متبعین اور اہل کوفہ کا ہے یہ ہے کہ مطلقا قبول کیا جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ وہ مقبول ہے، جب کہ اس کی تقویت ہو جائے، دوسری سند سے آنے کی وجہ سے، جو کہ پہلے سے مختلف ہو؛ خواہ دوسری سند مسند ہو یا مرسل ہو؛ تا کہ یہ احتمال غالب ہو جائے کہ محذوف نفس الامر میں ثقہ ہے۔ احناف میں سے ابوبکر رازی اور اصحاب مالک میں سے ابو الولید باجی نے نقل کیا ہے کہ اگر راوی ثقات اور غیر ثقات؛ دونوں سے ارسال کرے، تو اس کی مرسل بالاتفاق مقبول نہیں ہے۔

مرسل کا حکم

ارسال کرنے والے تابعی کی تین حالت ہے: ایک یہ کہ اس کی عادت کے متعلق کچھ معلوم نہ ہو کہ وہ صرف ثقہ ہی سے ارسال کرتا ہے یا ثقہ اور غیر ثقہ؛ دونوں سے کر لیتا ہے۔ دوسری حالت یہ ہے کہ اس کی عادت معلوم ہو کہ وہ صرف ثقہ ہی سے ارسال کرتا ہے، تیسری حالت یہ ہے کہ اس کی عادت یہ معلوم ہو کہ وہ ثقہ اور غیر ثقہ ہر ایک سے ارسال کر لیتا ہے۔

پہلی حالت کا حکم یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک اس کی مرسل غیر مقبول ہے اور احناف کے نزدیک مقبول ہے۔ (اس قسم کو کتاب میں نہیں بیان کیا گیا ہے۔)

دوسری حالت کے حکم میں اختلاف ہے: (۱) جمہور محدثین کے نزدیک اس میں توقف کیا جائے گا اور مردود کے عام معنی کے اعتبار سے توقف کرنا بھی رد ہی کرنا ہے۔ گویا ان کے نزدیک اس صورت میں بھی مرسل مردود ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر چند کہ وہ صرف ثقہ سے ارسال کرتا ہے؛ لیکن یہ احتمال ضرور ہے کہ اس نے اپنی عادت کے خلاف غیر ثقہ سے ارسال کر لیا ہو؛ خواہ دوسری سند سے اس کی تقویت ہو یا نہ ہو، امام احمد کا مشہور قول یہی ہے۔ (۲) امام شافعی فرماتے ہیں کہ وہ مقبول ہے، اگر چار چیزوں میں سے کسی ایک سے اس کی تقویت ہو جائے ورنہ تو مردود ہے۔ وہ چار چیزیں یہ ہیں: ایک یہ کہ اس مرسل کے موافق کوئی مسند

روایت آ جائے اور مسند کے روات دوسرے ہوں۔ دوسری یہ کہ اس کے موافق کوئی مرسل روایت آ جائے جس کے روات دوسرے ہوں۔ تیسری یہ کہ اس کے موافق کسی صحابی کا قول ہو۔ چوتھی یہ کہ اس کے موافق اکثر علماء کا قول ہو۔ امام شافعی نے یہ شرط اس لیے لگائی ہے تا کہ محذوف کے متعلق نفس الامر میں ثقہ ہونے کا غالب گمان ہو جائے اور یہ گمان مغلوب ہو جائے کہ محذوف ارسال کرنے والے تابعی کے اعتقاد میں ثقہ ہے، نفس الامر میں ثقہ نہیں ہے۔

تیسری حالت کے متعلق احناف میں سے ابوبکر رازی اور مالکیہ میں سے ابوالولید باجی نے نقل کیا ہے کہ اس قسم کی مرسل بالاتفاق مردود ہے۔

(و)القِسمُ (**الثالثُ**) من أَقسامِ السَّقطِ من الإسنادِ (**إن كان باثنينِ فصاعِداً مع التوالِي، فهُوَ المُعْضَلُ وإلّا**) بأن كانَ السَّقطُ اثنينِ غيرَ متوالِيينِ في موضعَينِ مثلاً (**فـ**) هو(**المُنقطِعُ**) وكذا إنْ سَقَطَ واحدٌ فقط أو أَكثرُ من اثنينِ، لكن بشرطِ عدمِ التوالِي.

ترجمہ: سند سے سقوط کی تیسری قسم میں اگر سقوط دو یا زیادہ کا مسلسل ہو، تو وہ ''معضل'' ہے اور اگر اس طرح نہ ہو بایں طور کہ مثلاً سقوط دو کا دو جگہوں میں ہو، لگا تار نہ ہو، تو وہ منقطع ہے۔ اسی طرح ہے (منقطع ہے) اگر صرف ایک راوی حذف ہو یا دو سے زیادہ حذف ہوں؛ لیکن لگا تار نہ ہونے کی شرط کے ساتھ۔

معضل کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس کی سند سے دو یا زیادہ روات مسلسل حذف ہو گئے ہوں؛ خواہ ابتدا سے یا وسط سے یا انتہاء سے۔

شرح تعریف

سقوط راوی کے اعتبار سے مردود کی تیسری قسم ''معضل'' ہے۔ اس میں دو چیزیں ملحوظ ہیں: ایک یہ کہ ایک سے زیادہ روات حذف ہوں، دوسری یہ کہ مسلسل اور لگا تار حذف ہوں،

مختلف جگہوں سے نہ ہوں۔ یہ حافظ ابن حجر کا مسلک ہے۔

معضل کی دوسری تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس کی سند سے دو یا زیادہ روات حذف ہوں۔ (الخلاصة في أصول الحديث ص٦٧) حافظ ابن صلاح، علامہ نووی اور علامہ طیبی کا یہی مسلک ہے۔ ان کے یہاں صرف ایک چیز ملحوظ ہے: ایک سے زیادہ روات کا حذف ہونا۔ مسلسل حذف ہونے کی شرط نہیں ہے۔

معضل کی مثال

جیسے امام مالک کہیں: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا. امام مالک تبع تابعین میں سے ہیں؛ لہٰذا ان کے درمیان اور آپ ﷺ کے درمیان کم سے کم دو واسطے ضرور ہوں گے: ایک تابعی کا اور دوسرے صحابی کا۔ اسی طرح اگر امام شافعی کہیں: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا، تو یہ بھی معضل ہے؛ کیوں کہ امام شافعی تبع تابعین کے بعد کے ہیں، اس لیے ان کے درمیان اور آپ ﷺ کے درمیان کم سے کم تین واسطے ضرور ہوں گے اور وہ صحابی، تابعی اور تبع تابعی ہیں۔

منقطع کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس کی سند سے ایک یا زیادہ روات حذف ہوں؛ مگر مسلسل نہ ہوں، خواہ یہ حذف ابتداء سے ہو یا وسط سے یا انتہا سے۔ یہ مسلک مصنفؒ کا ہے۔

شرحِ تعریف

سقوط راوی کے اعتبار سے مردود کی چوتھی قسم ''منقطع'' ہے۔ اگر چہ معضل کی طرح منقطع بھی ''سقوط'' کی تیسری قسم ہے، وضاحت اس کی یہ ہے کہ سقوط راوی کی تین قسمیں ہیں۔ جن

میں تیسری یہ ہے کہ اولیت یا آخریت کا لحاظ کیے بغیر کسی بھی مقام سے کوئی راوی حذف ہو، اب اگر کسی حدیث میں ایک سے زیادہ مسلسل حذف ہوں، تو اس کو "معضل" اور اگر ایک یا اس سے زیادہ غیر مسلسل حذف ہوں، تو اس کو "منقطع" کہتے ہیں: لہٰذا معضل اور منقطع؛ دونوں سقوط کی تیسری قسم میں داخل ہیں۔

بہر حال حسب بیان مصنف منقطع کی تین صورتیں ہوں گی: ایک یہ کہ صرف ایک راوی کسی بھی مقام سے حذف ہو۔ دوسری یہ کہ دو روات غیر مسلسل حذف ہوں۔ تیسری یہ کہ دو سے زیادہ روات غیر مسلسل حذف ہوں۔

منقطع کی مزید تعریفات

(۲) جمہور فقہاء و محدثین کا مسلک یہ ہے کہ منقطع: ہر وہ حدیث ہے جس کی سند متصل نہ ہو؛ خواہ ایک راوی حذف، ہو یا زیادہ اور خواہ ابتداء، وسط اور انتہاء میں سے کسی بھی مقام پر ہو۔ نیز چاہے مسلسل حذف ہو یا غیر مسلسل۔ منقطع اس معنی کے لحاظ سے مرسل، معلق اور معضل کی قسیم نہیں ہوگی؛ بلکہ ان کا مقسم ہوگی اور مقسم قسم سے عام ہوتا ہے؛ لہٰذا منقطع ان تمام سے عام ہوگی۔

(۳) وہ حدیث ہے جس میں کوئی راوی مبہم لفظ کے ذریعہ ذکر کیا گیا ہو۔ جیسے: رجل، شیخ وغیرہ۔

(۴) وہ حدیث ہے جس میں تابعی یا اس کے بعد کے کسی شخص کا قول وعمل بیان کیا گیا ہو۔ یہ معنی عجیب ہے؛ اس لیے کہ اس کو تو مقطوع کہتے ہیں؛ جیسا کہ آگے آرہا ہے، پھر منقطع نام رکھنا تعجب خیز نہیں!

(ثُمَّ) إِنَّ **(السَّقْطَ)** مِنَ الإِسنَادِ **(قديكونُ واضِحاً)** يَحْصُلُ الاشتراكُ في معرفَتِهِ، لكونِ الراويْ مَثَلًا لم يُعَاصِرْ من رَوىٰ عنه **(أو)** يكونُ **(خَفِيّاً)** فلايُدْرِكُهُ إلّا الأئمةُ الحُذّاقُ المُطّلِعونَ على طُرُق الحديثِ وعِلَلِ الأسانيدِ. **(فالأوّل)** وهو الواضحُ **(يُدْرَكُ بعدمِ التلاقِيْ)** بين الراويْ وشَيْخِهِ، لكونِهِ لم يُدْرِكْ عَصْرَه، أو أدرَكَهُ؛ لكن لم

يَجْتَمِعَا، ولَيسَتْ له منه إجَازَةٌ ولا وِجَادةٌ، (ومن ثَمَّةَ احتِيجَ إلىٰ التاريخِ) لِتَضَمُّنِهِ تحريرَ مواليدِ الرُّوَاةِ، ووَفِيَّاتِهِمْ وأوقاتِ طَلَبِهِمْ، وارتِحَالِهِمْ، وقد افْتَضَحَ أَقْوَامٌ ادَّعُوا الرِّوَايَةَ عن شُيُوخٍ ظَهَرَ بالتأريخِ كَذِبُ دَعْواهُم.

ترجمہ: پھر سند سے سقوط کبھی ''واضح'' ہوتا ہے، جس کا پتا لگانے میں سب (محدثین اوران کے علاوہ) برابر ہوتے ہیں؛ کیوں کہ مثلاً راوی مروی عنہ کا معاصر نہیں ہوتا ہے۔ یا ''پوشیدہ'' ہوتا ہے، جس کو ایسے ماہر ائمہ حدیث ہی جانتے ہیں جو کہ حدیث کی سندوں اور سندوں کی خرابیوں سے واقف ہوتے ہیں۔ قسم اول جو کہ ''واضح'' ہے، اس کا پتہ راوی اوراس کے شیخ کے درمیان ملاقات نہ ہونے سے لگایا جاتا ہے؛ اس لیے کہ راوی نے اس کا زمانہ نہیں پایا ہوتا ہے یا پایا ہوتا ہے؛ لیکن دونوں کا ایک جگہ اجتماع نہیں ہوا ہوتا ہے اوراس کو شیخ سے اجازت ہوتی ہے نہ وجادت۔ یہیں سے تاریخ کی ضرورت پڑتی ہے؛ کیوں کہ تاریخ رواۃ کی ولادت ووفات اوران کے طلبِ علم وسفر کے اوقات کی تحریر پر مشتمل ہوتی ہے۔ کچھ لوگ شیوخ سے روایت کا دعوی کرکے رسوا ہو چکے ہیں، جن کے دعوے کا غلط ہونا تاریخ ہی سے آشکارا ہوا ہے۔

حذفِ راوی کی تقسیم

حذفِ راوی یا سقوط راوی کی دو قسمیں ہیں: (۱) سقوط جلی۔ (۲) سقوط خفی۔

سقوط جلی کی تعریف

وہ ایسا سقوط ہے جس کا علم ہر شخص کو ہو جائے؛ خواہ حدیث میں ماہر ہو یا نہ ہو۔ جیسے: امام مالک کسی صحابی سے روایت کرنے لگیں، یا آپ ﷺ سے براہِ راست روایت کرنے لگیں۔

سقوطِ جلی کو جاننے کے طریقے

اس کو جاننے کے دو طریقے ہیں: ایک یہ کہ اگر راوی مروی عنہ کا ہم عصر وزمانہ نہیں ہے،

تو معلوم ہو جائے گا کہ درمیان سے کوئی راوی ساقط ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اگر راوی مروی عنہ کا ہم عصر تو ہے؛ لیکن دونوں کی باہم ملاقات نہ ہونا ثابت ہو اور راوی کو شیخ سے اجازت اور وجادت بھی نہ ہو، تو معلوم ہو جائے گا کہ کوئی درمیان سے ساقط ہے، مثلاً حضرت اویس قرنی آپ ﷺ کے زمانے میں بحالت اسلام موجود تھے؛ لیکن آپ ﷺ سے ملاقات کی نوبت نہیں آسکی؛ لہٰذا حضرت اویس قرنی کی آپ ﷺ سے روایت متصل نہیں مانی جائے گی۔

اور اگر راوی مروی عنہ کا معاصر ہو اور باہم ملاقات نہ ہونا ثابت ہو؛ لیکن اس کو مروی عنہ سے اجازت یا وجادت ہو، تو اس وقت معنوی ملاقات ثابت ہوگی؛ جس کی وجہ سے وہ روایت غیر متصل نہیں مانی جائے گی۔

تنبیہ: معلق، مرسل، معضل اور منقطع ''سقوطِ جلی'' ہی کے اعتبار سے مردود کے اقسام ہیں۔

سقوطِ خفی کی تعریف

وہ ایسا سقوط ہے جس کو ہر شخص نہ جان سکے؛ بلکہ صرف وہی شخص جان سکے جو حدیث کی مختلف سندوں اور سندوں کی خرابیوں سے واقف اور فنِ حدیث میں ماہر ہو۔ جیسے: امام بخاری امام مسلم اور ان جیسے محدثین۔

فنِ تاریخ کی علم حدیث میں ضرورت کیوں؟

چوں کہ فنِ تاریخ میں عام لوگوں کی عموماً اور راویانِ حدیث کی خصوصاً ولادت و وفات، نیز طلبِ علم اور سماعِ حدیث کے لیے سفر کے اوقات کو بیان کیا جاتا ہے اور فنِ حدیث میں سند سے سقوطِ راوی کا علم تاریخ وغیرہ ہی کے ذریعہ ہوتا ہے، اس لیے علمِ حدیث میں فنِ تاریخ کی ضرورت پڑتی ہے۔ چناں چہ بہت سے لوگوں نے بعض مشائخ سے روایت کا دعوی کیا اور جب ان سے ان کی تاریخ ولادت و وفات پوچھی گئی، تو بغلیں جھانکنے لگے اور ان کی کذب بیانی عالم آشکارا ہوگئی۔

اس کی مثالیں

اس کی مثالیں بکثرت ہیں، بطور نمونہ یہ ہیں:

(۱) ابو جعفر محمد بن حاتم الکشی نے عبد بن حمید سے روایت کیا، تو امام حاکم نے اس سے اس کی تاریخ ولادت پوچھی، اس نے ۲۶۰ھ بتایا، تو امام حاکم نے کہا کہ اس شخص نے عبد بن حمید سے گیارہ سال یا تیرہ سال بعد ان کی وفات سے سنا ہے!

(۲) معلّی بن عرفان نے کہا کہ ہم سے ابو وائل نے یہ بیان کہ ''حضرت ابن مسعود ہمارے پاس جنگ صفین میں آئے'' تو ابو نعیم نے معلّی بن عرفان سے کہا کہ کیا تیرا خیال ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ مرنے کے بعد دنیا میں دوبارہ زندہ کئے گئے؟ یہ اس لیے کہا کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی وفات حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت میں ۳۲ھ یا ۳۳ھ کے اندر ہو چکی ہے اور جنگ صفین تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خلافت کے اندر ہوئی ہے۔ پھر حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا جنگ صفین میں آنا کیسے ممکن ہے؟

(۳) محمد بن علی طبری شیبانی نے عمرو بن دینار سے سفیان بن عیینہ کے سماع کی تاریخ ۱۳۰ھ بتائی، تو اس سے ان کی رسوائی ہوئی؛ کیوں کہ عمرو بن دینار کی وفات ۱۳۰ھ سے بہت پہلے ہو چکی تھی۔ (إمعان النظر ص ۱۰۸)

و) القِسْمُ **(الثانِي)** وهُوَ الخَفِيُّ **(المُدَلَّسُ)** بفتحِ اللاَّمِ، سُمِّيَ بذلكَ لكونِ الراوِي لم يُسَمِّ مَنْ حَدَّثَهُ، وأَوْهَمَ سَمَاعَهُ لِلحديثِ ممّن لم يُحَدِّثْهُ بِهِ، واشتقاقُهُ من الدَّلَسِ -بالتَّحْرِيْكِ- وهو اختِلَاطُ الظَّلَامِ بالنُّورِ، سُمِّيَ بذلك لاشْتِرَاكِهِمَا فِيْ الْخَفَاءِ. **(ويَرِدُ)** المُدَلَّسُ **(بصيغةٍ)** من صِيَغِ الأَدَاءِ **(تَحْتَمِلُ)** وُقُوْعَ **(اللقاءِ)** بَيْنَ المُدَلِّسِ، ومَنْ أَسْنَدَ عَنْهُ (كـ:**عَنْ**، و) كذا **(قَالَ)** ومتى وَقَعَ بصيغةٍ صَرِيْحَةٍ كَانَ كَذِباً. وحُكْمُ مَنْ ثَبَتَ عنه التدليسُ إذا كان عَدْلاً أن لَايُقْبَلَ منه، إلا إذاصَرَّحَ فيه بالتحديثِ عَلى الأَصَحّ.

ترجمہ: دوسری قسم جو کہ خفی ہے، ''مدلّس'' -لام کے فتحہ کے ساتھ- ہے۔ قسم ثانی کا مدلس نام اس لیے رکھا گیا کہ راوی اس شخص کا نام نہیں لیتا ہے جس نے اس سے حدیث بیان کی ہے اور حدیث کو اس شخص سے سننے کا وہم دلاتا ہے، جس نے اس سے اس حدیث کو نہیں بیان کی ہے۔ مدلّس دَلَس - دال اور لام کے حرکت فتحہ کے ساتھ- سے مشتق ہے، جس کا معنی تاریکی کا روشنی کے ساتھ مل جانا ہے۔ یہ نام اس لیے رکھا گیا کہ دونوں (اختلاط مذکور اور وہ حدیث جس میں تدلیس کی گئی ہے) خفاء میں باہم شریک ہیں۔ حدیث مدلس ایسے صیغہ کے ساتھ واقع ہوتی ہے جو کہ مدلّس اور اس شخص کے درمیان جس کی طرف حدیث کی اس نے نسبت کی ہے، ثبوت ملاقات کا احتمال رکھتا ہے۔ جیسے: ''عن'' اسی طرح ''قال'' اور اگر ایسے صیغہ کے ساتھ واقع ہو، جو کہ (سماع کے لیے) صریح ہو، تو وہ حدیث سراسر جھوٹ ہوگی۔ جس شخص سے تدلیس ثابت ہو، اس کا حکم، جب کہ وہ ثقہ ہو، یہ ہے کہ اس کی کوئی حدیث مقبول نہیں ہوگی؛ مگر اصح قول کے مطابق وہ حدیث مقبول ہوگی جس میں سماع کی صراحت ہو۔

سقوط خفی کے اعتبار سے مردود کے اقسام

حذف راوی کی پہلی قسم ''سقوط جلی'' ہے، اس کا بیان ہو چکا۔ دوسری قسم ''سقوط خفی'' ہے، اس قسم کے اعتبار سے حدیثِ مردود کی دو قسمیں ہیں: (۱) مدلّس۔ (۲) مرسل خفی۔ گویا مدلّس اور مرسل خفی ہر ایک وہ حدیث ہے جس میں سقوط خفی ہو۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ عبارت میں مضاف محذوف ہے، تقدیر عبارت ہوگی: ''مَحلّ القسم الثاني المدلس" یا "القسم الثاني مشمول المدلَّس".

تدلیس کی تعریف

مدلّس تدلیس سے مشتق ہے؛ اس لیے پہلے تدلیس کی وضاحت کی جاتی ہے۔ تدلیس دَلَس (دال اور لام کے فتحہ کے ساتھ) سے ماخوذ ہے، جس کا معنی لغوی تاریکی کو روشنی کے ساتھ ملانا ہے، جیسا کہ ابتداء رات میں ہوتا ہے۔ اصطلاح میں تدلیس: یہ ہے کہ راوی اپنے

اس استاذ کو حذف کر کے جس سے یہ حدیث سنی ہے، اس کی نسبت استاذ الاستاذ کی طرف کردے جس سے معاصرت اور لقاء تو ہو؛ مگر مطلق سماع نہ ہو یا سماع بھی ہو؛ مگر اس حدیث کا نہ ہو اور لفظ ایسا استعمال کرے جس میں سماع کا بھی احتمال ہو، جیسے: عن فلان. قال فلان، وغیرہ۔ مثلاً سفیان بن عیینہ نے ایک مرتبہ شاگردوں کے سامنے حدیث بیان کرنا شروع کیا، تو اس طرح کہا: عن الزهري (امام زہری سے مروی ہے) تو شاگردوں نے کہا: أحَدَّثك الزهري؟ (کیا زہری نے آپ سے بیان کیا ہے؟) اس پر سفیان بن عیینہ نے لفظ بدل کر یوں کہا: قال الزهري (زہری نے کہا) پھر شاگردوں نے کہا: أسمعته من الزهری؟ (کیا آپ نے زہری سے اس کو سنا ہے؟) سفیان بن عیینہ نے جواب دیا: لم أسمعه من الزهری، و لا ممن سمعه من الزهري؛ حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهري. یعنی میں نے زہری سے سنا ہے نہ زہری سے سننے والے سے؛ بلکہ مجھ سے عبدالرزاق نے بیان کیا، ان سے معمر نے اور ان سے امام زہری نے۔

تدلیس کے اقسام

اس کی مشہور اقسام تین ہیں: (۱) تدلیس الاسناد، (۲) تدلیس الشیوخ، (۳) تدلیس التسویہ۔ جب مطلق تدلیس بولا جاتا ہے، تو اس سے ''تدلیسِ اسناد'' مراد ہوتی ہے، ماقبل میں جو تعریف ذکر کی گئی ہے وہ اسی قسم کی ہے۔ بقیہ دونوں قسموں کی تعریفیں یہ ہیں:

تدلیس شیوخ

یہ ہے کہ راوی اپنے استاذ کو غیر معروف لفظ کے ذریعہ ذکر کرے، مثلاً اگر وہ کنیت سے معروف ہے، تو اسکو علم کے ذریعہ ذکر کرے۔ یا اسکا برعکس۔ اسی طرح اگر لقب کے ذریعہ معروف ہو، تو کنیت یا علم کے ذریعہ اسکا تذکرہ کرے یا اس ابرعکس۔ جیسے: ابن مجاہد مقری نے کہا: "حدثنا عبد الله بن أبي عبدالله" عبداللہ سے مراد امام ابوداؤد کے لڑکے عبداللہ ہیں اور ابوعبداللہ سے مراد امام ابوداؤد ہیں۔ ابن مجاہد کی عبارت سے اس طرف ذہن بڑی مشکل سے جائے گا۔

اس کی وجوہات

سوال یہ ہے کہ ایسا کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ مختلف اغراض کے تحت ایسا کیا جاتا ہے، مثلاً (۱) یہ کہ وہ شخص جس کا نام بدلدیا گیا ہے، ضعیف ہو، تو تدلیس کرنے کی وجہ سے یہ ظاہر نہیں ہوگا کہ وہ راوی ضعیف سے روایت کرتا ہے۔ (۲) وہ شخص صغیر السن یعنی کم عمر ہو، ایسا خود مصنف نے کیا ہے، چناں چہ منقول ہے کہ حافظ ابن حجر کو اپنے مایہ ناز استاذ حافظ زین الدین عراقی کے والا تبار صاحبزادے: علامہ ولی عراقی سے روایت کرنے کی ضرورت پڑی، تو انہوں نے یہ لفظ استعمال کیا: "حدثنا أحمد الصحراوي"؛ کیوں کہ ان کی عمر کم تھی اور وہ حافظ ابن حجر کے ساتھ بہت سے اساتذہ میں شریک تھے۔ (۳) اس شخص کی وفات بہت بعد میں ہوئی ہو، جس کی وجہ سے اس راوی سے کم عمر لوگ بھی ان سے روایت کرنے لگیں۔ (۴) اس شخص سے بہت سی روایتیں سنی ہوں، تو اس طرح نام بدلنے سے لوگ یہ خیال کریں کہ اس کے بہت سے شیوخ ہیں اور ان کے علاوہ بہت سی وجوہات ہوسکتی ہیں۔

تدلیس تسویہ

یہ ہے کہ راوی اثناء سند سے ضعیف رواۃ کو حذف کر کے اس سے اوپر والے کی طرف ایسے لفظ سے نسبت کردے جس سے سماع کا وہم ہو۔ جیسے: بقیۃ بن الولید اور ولید بن مسلم کی تدلیس۔

تدلیس کے احکام

پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ مکروہ تحریمی ہے، دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے، اگر غرض فاسد نہ ہو۔ اور تیسری قسم کا حکم یہ ہے کہ وہ قطعی حرام ہے۔

حدیث مدلّس کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس کی سند میں سقوط خفی ہو، اس طور پر کہ راوی اپنے وہ استاذ جس

سے یہ حدیث سنی ہے، اس کو حذف کر کے ایسے شخص کی طرف اس کی نسبت کر دے جس سے راوی کی معاصرت اور ملاقات ہو؛ مگر مطلق سماع نہ ہو یا سماع بھی ہو؛ مگر اس حدیث کو نہ سنا ہو اور لفظ ایسا استعمال کرے جس سے سماع کا احتمال ہو۔ جیسے: قال:عن وغیرہ. (اليواقيت والدرر ۱۰/۲)

مدلس کی مثال

عبد الرزاق عن سفيان الثوري، عن أبي إسحاق عن زيد بن يشيعٍ عن حذيفة مرفوعا: إن وليتموها أبا بكر، فزاهد في الدنيا، راغب في الآخرة، وإن وليتموها عمر، فقوي أمين، لا يخاف في الله لو مة لائم.
(مستدرك الحاكم ۱٤۲/۳)

یہ حدیث بظاہر متصل ہے؛ اس لیے کہ عبدالرزاق کا سفیان ثوری سے سماع معروف ہے، اسی طرح ثوری کا سماع ابو اسحاق سے مشہور ہے؛ لیکن اس میں عبدالرزاق اور سفیان ثوری؛ دونوں کے بعد ایک ایک راوی حذف کر دیا گیا ہے اور اس سے اوپر والے کی طرف لفظ "عن" کے ذریعہ نسبت کر دی گئی ہے۔ عبدالرزاق کے بعد تو "نعمان بن ابی شیبہ" اور ثوری کے بعد "شریک" محذوف ہیں۔ جیسا کہ اس تفصیل کے ساتھ دوسری روایت میں ذکر کیا گیا ہے۔
(شرح الألفية للعراقي ۳۰۹/۲)

مدلّس کی وجہ تسمیہ

مدلّس مشتق ہے تدلیس سے اور تدلیس "دَلس" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی روشنی کے ساتھ تاریکی کو خلط ملط کرنا ہے، جیسا کہ ابتدائے رات میں ہوتا ہے اور تدلیس میں راوی اپنے شیخ کو حذف کر کے حدیث کی نسبت ایسے شخص کی طرف کرتا ہے جس سے اس نے کچھ بھی یا صرف یہ حدیث نہیں سنی ہے اور لفظ ایسا اختیار کرتا ہے جس سے سماع کا وہم ہو، تو مدلّس کو مدلّس اس لیے کہتے ہیں کہ اختلاطِ مذکور اور وہ سند جس میں تدلیس کی گئی ہے؛ دونوں "خفاء" میں برابر کے

شریک ہیں، اول میں تو روشنی کا خفاء ہے اور ثانی میں حذف راوی کا خفاء ہے، یعنی جس طرح اختلاط کی وجہ سے روشنی مخفی ہو جاتی ہے، اسی طرح تدلیس کی وجہ سے محذوف راوی مخفی ہو جاتا ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ وجہ تسمیہ صرف ایک بیان کی گئی ہے، دوسری مرتبہ لفظ ''سُمِّيَ'' بطور نتیجہ اور خلاصہ کے ہے۔ اگر نہ ذکر کیا جاتا، تو زیادہ بہتر تھا۔

کس لفظ سے ہوتا ہے مدلَّس کا ورود؟

حدیث مدلّس کا ورود ایسے لفظ کے ذریعہ ہوتا ہے جو کہ سماع کے لیے صریح نہ ہو؛ بلکہ اس میں سماع اور عدم سماع؛ دونوں کا احتمال ہو، جیسے: لفظ ''عن'' اور ''قال'' وغیرہ ہے۔ اگر حدیث مدلس میں ایسا لفظ استعمال کیا گیا جو کہ سماع کے لیے صریح ہے، مثلاً ''أخبرنا 'حدثنا، سمعت'' وغیرہ، تو یہ عمل تدلیس نہیں کہلائے گا اور اس حدیث کو ''مدلس'' نہیں کہیں گے؛ بلکہ یہ عمل سراسر جھوٹ اور کذب بیانی ہوگا اور وہ راوی جس نے ایسا کیا ہو، کاذب شمار کیا جائے گا، جس کی وجہ سے وہ مجروح ہوگا اور اس کی تمام حدیثیں مردود ہوں گی۔

مدلّس کا حکم

جو شخص تدلیس کے جرم میں پکڑا جائے، اس کی سزا کیا ہے؟ اس کی روایتوں کو قبول کیا جائے گا یا نہیں؟ اس سلسلے میں متعدد اقوال ہیں: (۱) مصنف رحمہ اللہ نے یہ حکم بیان کیا کہ اگر وہ شخص عادل ہے، تو اس کی وہ روایتیں مقبول ہوں گی، جس میں اس نے سماع کی صراحت کردی ہو اور جس میں تصریح نہ کی ہو وہ مردود ہوں گی اور اگر وہ شخص غیر عادل ہے، تو اس کی کوئی بھی روایت مقبول نہیں، الا یہ کہ کسی دوسرے سے اس کی تائید ہو جائے۔ یہ قول اصح ہے۔

(۲) تمام روایت مردود ہوگی؛ خواہ سماع کی صراحت کردے۔ (۳) تمام مقبول ہوں گی، خواہ سماع کی تصریح نہ کرے۔ (۴) تمام مردود ہوں گی؛ خواہ تدلیس کم کرتا ہو یا زیادہ اور خواہ صرف ثقہ سے تدلیس کرتا ہو یا ثقہ اور غیر ثقہ؛ دونوں سے۔ (۵) اگر کم تدلیس کرتا ہو، تو اس کی روایتیں مقبول ہوں گی اور اگر زیادہ کرتا ہو، تو مردود ہوں گی۔ (۶) اگر صرف ثقہ سے تدلیس

کرتا ہو، جیسے: سفیان بن عیینہ وغیرہ ہیں، تو اس کی روایتیں مقبول ہوں گی اور اگر دونوں سے کرتا ہو، تو مردود ہوں گی۔ (بهجة النظر ص ۱۳۲ - ۱۳۳)

(و) كَذَا (**الْمُرْسَلُ الْخَفِيُّ**) إذا صَدَرَ (**مِنْ مُعاصِرٍ لم يَلْقَ**) مَنْ حَدَّثَ عنهُ؛ بل بينه وبينه واسطةٌ. والفرقُ بينَ الْمُدلَّسِ، وَالْمُرْسَلِ الخَفِيِّ دقيقٌ، يَحْصُلُ تحريرُهُ بماذُكِرَ هُهنا: وهو أنَّ التَّدْلِيسَ يُخْتَصُّ بمن رَوىٰ عَمَّنْ عُرِفَ لِقاؤُهُ إيَّاهُ، فأَمَّا إِنْ عَاصَرَهُ، ولم يُعْرَفُ أنه لَقِيَهُ، فَهُوَ الْمُرْسَلُ الْخَفِيُّ. ومن أَدْخَلَ في تعريفِ التَّدْلِيسِ الْمُعَاصَرَةَ؛ ولو بغَيْرِ لُقِيٍّ، لَزِمَهُ دُخُولُ الْمُرْسَلِ الْخَفِيِّ في تعريفِهِ، والصوابُ التفرقَةُ بَيْنَهُمَا. وَيَدُلُّ علىٰ أنّ اعتبارَ اللُّقِيِّ في التدليس دونَ الْمُعَاصَرَةِ وَحْدَهَا، لا بُدَّ منه، إطباقُ أهلِ العلمِ بالحديثِ علىٰ أَنَّ رِوَايَةَ الْمُخَضْرَمِينَ، كَأَبِي عُثْمَانَ النَّهْدِيِّ، وَقيسِ بْنِ أبي حَازِمٍ عن النبي صلى اللّٰهُ عليه وعلىٰ آله وصحبهٖ وسلم من قبيلِ الإِرْسَالِ لامن قبيلِ التدليسِ. ولو كان مُجَرَّدُ الْمُعَاصَرَةِ يُكْتَفَى بهٖ في التدليس، لكَانَ هٰؤُلَاءِ مُدَلِّسِيْنَ ؛ لأنّهم عاَصَرُوا النَّبِي صلى اللهُ عليه وعلىٰ آله وصحبهٖ وسلم قَطْعاً، ولكن لم يُعْرَفْ هَلْ لَقُوْهُ أَمْ لَا. ومِمَّنْ قال بِاشْتِرَاطِ اللُّقِيِّ في التدليس الإمامُ الشافِعِيُّ، وأبوبكرٍ الْبَزَّارُ. وكلامُ الْخطيبِ في "الكفاية" يَقْتَضِيهِ، وَهُوَ الْمُعْتَمَدُ.

ترجمه: اور دوسری قسم مدلس کی طرح "مرسل خفی" بھی ہے۔ (اس کا تحقق اس وقت ہوگا) جب کہ حذف وسقوط کا صدور ایسے معاصر سے ہو جس کی اس شخص سے ملاقات نہ ہو جس کی طرف حدیث کی نسبت کیا ہے؛ بلکہ معاصر اور منسوب الیہ کے درمیان واسطہ ہو۔ مدلّس اور مرسل خفی کے درمیان باریک فرق ہے، جس کی توضیح یہاں مذکور بحث سے ہوگی، وہ یہ کہ تدلیس اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو ایسے شخص سے روایت کرے جس سے اس کی ملاقات معروف ہو؛

لیکن اگر وہ شخص اس کا معاصر ہو اور دونوں کے مابین ملاقات معروف نہ ہو، تو وہ مرسل خفی ہے اور جس شخص نے تدلیس کی تعریف میں معاصرت کو داخل کیا ہے، ہر چند کہ وہ ملاقات کے بغیر ہو، تو اس پر تدلیس کی تعریف میں مرسل خفی کو داخل کرنا لازم آئے گا، حالانکہ صحیح بات دونوں کے درمیان فرق کرنا ہے۔ محدثین کا یہ اتفاق کہ مخضرمین مثلاً ابو عثمان نہدی اور قیس بن ابی حازم کی نبی ﷺ سے روایت ارسال کے قبیل سے ہے، تدلیس کے قبیل سے نہیں ہے، اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تدلیس میں ملاقات کا اعتبار ضروری ہے، صرف معاصرت کافی نہیں ہے، اگر تدلیس میں صرف معاصرت پر اکتفا کیا جاتا، تو یہ لوگ مدلّس ہوتے؛ کیوں کہ یقیناً انہوں نے آپ ﷺ کا زمانہ پایا ہے؛ لیکن معلوم نہیں کہ آپ ﷺ سے ملاقات ہوئی ہے یا نہیں؟ تدلیس میں ''لقا'' کی شرط کے قائل امام شافعی اور امام ابو بکر بزار بھی ہیں۔ ''کفایہ'' میں خطیب بغدادی کا کلام بھی اسی کا مقتضی ہے اور یہی بات قابل اعتماد بھی ہے۔

سقوط خفی کے اعتبار سے مردود کی دوسری قسم

مذکورہ اعتبار سے مردود کی پہلی قسم ''مدلّس'' ہے، جس کا بیان ہو چکا اور دوسری قسم ''مرسل خفی'' ہے، جس کا بیان یہاں سے ہے۔

مرسل خفی کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس میں سقوط خفی ہو اس طور پر کہ راوی اپنے وہ استاذ جس سے یہ حدیث سنی ہے، اس کو حذف کر کے ایسے شخص کی طرف اس کی نسبت کرے جو اس کا معاصر تو ہو؛ مگر اس سے ملاقات معروف نہ ہو۔ حافظ ابن حجر، حافظ سخاوی، علامہ قاسم بن قطلو بغا اور بہت سے محدثین نے اس تعریف کو پسند کیا ہے۔

مرسل خفی کی دوسری تعریف

وہ حدیثِ مردود ہے جس میں راوی اپنے اس استاذ کو جس سے حدیث سنی ہے، اس کو

حذف کرکے ایسے شخص کی طرف نسبت کرے جو اس کا معاصر ہو؛ مگر اس سے ملاقات نہ ہوئی ہو، یا ملاقات تو ہوئی ہو؛ مگر اس سے کوئی حدیث نہ سنی ہو، یا حدیث تو سنی ہو، مگر یہ حدیث نہ سنی ہو۔ حافظ ابن صلاح، علامہ نووی علامہ طیبی اور علامہ عراقی نے یہی تعریف اختیار کی ہے اور ان حضرات نے بعینہ یہی تعریف ''مدلّس'' کے لیے بھی اختیار کی ہے۔ (بهجة النظر ص ١٣٤. الخلاصة في أصول الحديث ٧١)

مرسل خفی اور مدلس کے درمیان نسبت یا فرق

دونوں کے درمیان نسبت کے حوالے سے متعدد اقوال ہیں: (۱) حافظ ابن حجر نے کتاب میں جو بیان کیا ہے وہ تباین کلی کی نسبت ہے، جیسا کہ مدلّس کی اور مرسل خفی کی پہلی تعریف سے واضح ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ارسال خاص ہے اس صورت کے ساتھ جس میں راوی مروی عنہ کا معاصر ہو؛ مگر دونوں کی باہم ملاقات معروف نہ ہو اور تدلیس خاص ہے اس صورت کے ساتھ جس میں راوی کی مروی عنہ سے ملاقات بھی ثابت ہو۔

(۲) حافظ ابن صلاح اور ان کے متبعین کے نزدیک تساوی کی نسبت ہے، جیسا کہ دونوں کی ان کے نزدیک تعریف سے ظاہر ہے۔

حافظ ابن صلاح اور ان کے متبعین پر رد

اگر راوی مروی عنہ کا صرف معاصر ہو، دونوں میں ملاقات ثابت نہ ہو، اس صورت کو بھی حافظ ابن صلاح اور ان کی متبعین نے تدلیس میں داخل کیا ہے، جب کہ مصنف اور ان کے متبعین نے اس صورت کو مرسل خفی کہا ہے اور بقیہ دو صورتوں کو مدلّس کہا ہے؛ اس لیے مصنف حافظ ابن صلاح پر رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صرف معاصرت ہو اور ملاقات نہ ہو، اس صورت کو اگر تدلیس کہیں گے، تو مرسل خفی تدلیس کی تعریف میں داخل ہو جائے گی اور دونوں میں تساوی کی نسبت ہو جائے گی، حالانکہ صحیح بات جس کو جمہور نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے اور تباین کلی کی نسبت ہے۔

تدلیس میں صرف معاصرت کافی نہیں؛ بلکہ ثبوت لقاء بھی ضروری ہے، اس کی دلیل مصنف نے یہ بیان کی ہے کہ محدثین کا اتفاق ہے کہ مخضر مین جن کی آپ ﷺ سے معاصرت ثابت ہے، لقاء ثابت نہیں ہے، ان کی روایت مرسل خفی کے قبیل سے ہے، مدلّس کے قبیل سے نہیں ہے، اگر صرف معاصرت تدلیس میں کافی ہوتا، تو ان حضرات کی روایت مدلّس ہونی چاہیے، نہ کہ مرسل خفی، حالانکہ تمام لوگ مرسل خفی کہتے ہیں اور مدلّس اس لیے ہونی چاہیے کہ یقیناً یہ لوگ آپ ﷺ کے ہم عصر ہیں؛ لیکن یہ نہیں معلوم کہ آپ ﷺ سے ملاقات ہوئی یا نہیں؟ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ امام شافعی اور امام ابوبکر بزّار سے بھی یہی منقول ہے کہ تدلیس میں لقاء شرط ہے، صرف معاصرت کافی نہیں ہے۔ نیز خطیب بغدادی کے کلام سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے؛ لہٰذا یہی بات قابل اعتماد ہے۔

فوائد: ''وکذا المرسل الخفي'' مرسل خفی کا مدلّس پر عطف ہے اور ''کذا'' کی زیادتی طول فصل کی وجہ سے ہے۔ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ وہ حدیث جس میں سقوط خفی ہو وہ مدلس ہے اور اسی طرح مرسل خفی بھی ہے؛ لیکن مرسل خفی کا تحقق اس وقت ہوگا جب کہ سقوط کا صدور ایسے شخص سے ہو جو مروی عنہ کا معاصر ہو؛ لیکن دونوں کی باہم ملاقات ثابت نہ ہو، جس کی وجہ سے دونوں کے درمیان کسی کا واسطہ ہو۔ اس تشریح سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ ''إذا صدر'' مبتدائے محذوف کی خبر ہے اور وہ ہے: ''وتحققه'' اور ''صدر'' کا فاعل ''السقط'' ہے۔ ''لابد منه'' أن'' کی خبر ہے اور ''یدل'' کا فاعل ''إطباق أهل'' ہے۔

مخضرم کی تعریف

یہ اسم مفعول ہے، جس کا معنی لغت میں ہے وہ چیز جس کو کسی سے کاٹ دیا گیا ہو۔ اصطلاح میں اس شخص کو کہتے ہیں جس نے آپ ﷺ کا زمانہ پایا ہو؛ مگر آپ ﷺ سے ملاقات نہ ہوئی ہو۔ جیسے: ابوعثمان نہدی اور قیس بن ابی حازم وغیرہ۔ امام مسلم نے ایسے بارہ افراد شمار کیے ہیں۔ اس توضیح سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ مصنف کا قول: ''لکن لم یعرف هل لقوه أم لا'' اس طرح ہونا چاہیے: ''وعرف عدم لقائهم إیاه ......''

وَيُعرفُ عدمُ المُلاقاةِ بإخبارِهِ عن نَفْسِهِ بذٰلك، أو بِجَزمِ إمَامٍ مُطَّلِعٍ، ولَا يَكْفِي أنْ يَقعَ في بعضِ الطُّرُقِ زيادةُ راوٍ، أو أكثرَ لِاحتمال أن يكونَ من المزيدِ، ولا يُحكَمُ في هذهِ الصُّورةِ بحُكْمٍ كُلِّيٍّ لِتَعَارُضِ احتمالِ الاتصالِ والانقِطاعِ. وقد صَنَّفَ فيه الخطيبُ كتابَ: "التفصيلَ لِمُبْهَمِ المَرَاسِيلِ"، وكتابَ: "المَزِيْدَ في مُتَّصِلِ الأَسَانِيْدِ". وانتهَتْ هنا أحكامُ أقْسامِ السَّاقِطِ مِنَ الإسنادِ.

ترجمہ: عدمِ ملاقات کا علم یا تو اپنے متعلق خود بتانے سے ہوتا ہے، یا کسی واقف کار امام کے یقین سے ہوتا ہے۔ (اس مطلب کے لیے) کسی سند میں ایک یا زیادہ رواۃ کی زیادتی کا ہونا کافی نہیں ہے؛ کیوں کہ احتمال ہے کہ وہ "مزید فی متصل الأسانید" میں سے ہو۔ اس صورت میں کوئی کلی حکم نہیں لگایا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ اتصال اور انقطاع کا احتمال متعارض ہے۔ ان دونوں فنون (مرسل خفی اور مزید في متصل الأسانید) میں خطیب بغدادی نے ایک ایک کتاب: "التفصیل لمبهم المراسیل اور "المزید في متصل الأسانید" تصنیف کی ہے۔ یہاں پر سند سے ساقط ہونے والے کے اقسام مع حکم اپنی انتہاء کو پہنچے۔

سقوط خفی کو جاننے کے طریقے

اگر سقوط واضح ہو، تو اس کو جاننے کے طریقوں کو بیان کیا جاچکا، یہاں سے سقوط خفی جو کہ مدلس اور مرسل خفی میں ہوتا ہے، اس کو جاننے کے طریقوں کا بیان ہے۔ چناں چہ اس کے دو طریقے ہیں: (۱) راوی خود وضاحت کردے کہ میری مروی عنہ سے ملاقات نہیں ہوئی ہے۔ جیسے: عیسیٰ بن ابو اسحاق سبیعی نے حضرت عمر بن عبداللہ سے پوچھا کہ آپ نے حضرت ابن عباس سے کچھ سنا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ "میں نے ان کا زمانہ نہیں پایا ہے" یعنی میری ان سے ملاقات اور سماع نہیں ہے۔ عمرو بن مرّہ نے ابو عبیدہ بن عبداللہ بن مسعود سے پوچھا کہ آپ نے اپنے والد سے کچھ سنا ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ نہیں!

(۲) کوئی واقف کار امام یقین کے ساتھ کہہ دے کہ فلاں کی اس سے ملاقات نہیں ہوئی

ہے۔اس کی مثال یہ حدیث ہے:عن عمر بن عبدالعزیر عن عقبة بن عامررضی الله عنه مرفوعا: رحم الله حارس الحرس، رواه ابن ماجة في باب فضل الحرس من كتاب الجهاد.

حافظ مزّی نے کہا کہ عمر بن عبدالعزیز کی حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے ملاقات نہیں ہے اور جیسے:عن عوام بن حوشب عن عبدالله بن أبي أو في قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا قال بلال: "قد قامت الصلاة" نهض و كبّر.

امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ عوّام کی حضرت عبداللہ بن ابی اوفی سے ملاقات نہیں ہے۔

کیا عدم لقاء کے ثبوت کے لیے، دوسری سند میں راوی کی زیادتی کافی ہے؟

سوال یہ ہے کہ اگر کسی سند میں راوی مروی عنہ سے بصیغۂ عن یا قال روایت کر رہا ہو اور دوسری سند میں انہیں راوی اور مروی عنہ کے درمیان ایک یا زیادہ رواۃ کی زیادتی ہو، تو کیا اس زیادتی کی وجہ سے یہ کہا جائے گا اس راوی اور مروی عنہ کی باہم ملاقات نہیں ہوئی ہے؟ مصنف جواب دیتے ہیں کہ نہیں، دونوں کے درمیان کسی سند میں راوی کی زیادتی عدم لقاء کے ثبوت کے لیے کافی نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ ممکن ہے کہ وہ سند ''مزید فی متصل الأسانید'' کے قبیل سے ہو۔اس کی تعریف یہ ہے کہ کوئی راوی وہم کی وجہ سے ایک یا چند رواۃ کا اضافہ کردے اور جس نے زیادتی نہیں کی ہے وہ زیادہ صاحبِ ضبط واتقان ہو۔

ایک سوال اور اس کا جواب

سوال یہ ہے کہ اگر دو معاصر کے درمیان روایت واقع ہو اور اس روایت کی کسی سند میں کسی راوی کی زیادتی ہو، تو وہاں پر کیا حکم لگائیں گے؟ زیادتی والی روایت کو درست کہیں گے یا اس کے علاوہ کو۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس صورت میں کوئی

قطعی حکم نہیں لگایا جاسکتا ہے، نہ تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ زیادتی والی روایت درست ہے اور بغیر زیادتی والی منقطع ہے اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ غیر زیادتی والی روایت درست ہے اور زیادتی والی مزید فی متصل الاسانید کے قبیل سے ہے، ان دونوں باتوں میں سے کوئی بھی یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا ہے؛ بلکہ اس میں تفصیل ہے جس کا بیان ''مزید فی متصل الاسانید'' میں آئے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر جس طرح انقطاع کا احتمال ہے اسی طرح اتصال کا بھی احتمال ہے۔

فائدہ: آغاز کتاب میں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ خطیب بغدادی نے حدیث کے ہر فن میں کوئی مستقل کتاب تصنیف کی ہے، چناں چہ مرسل خفی کی وضاحت کے لیے بھی ایک کتاب تصنیف کی ہے، جس کا نام: "التفصيل لمبهم المراسيل" ہے اور مزید فی متصل الأسانید کی وضاحت کے لیے بھی ایک کتاب تصنیف کی ہے، جس کا نام: تمييز المزيد في متصل الأسانيد" ہے۔ اسی کے ساتھ سقوطِ راوی کے اعتبار سے حدیثِ مردود کے اقسام اور ان کے احکام اپنی انتہاء کو پہنچے۔ جمیع اقسام چھ ہوئے: (۱) معلق (۲) مرسل (۳) معضل (۴) منقطع (۵) مدلّس (۶) مرسل خفی۔

(**ثُمَّ الطَّعْنُ**) يكونُ بعشرةِ أشياءَ بَعْضُها أشَدُّ في القَدْحِ من بَعْضٍ، خَمْسَةٌ منها تتعلقُ بالعدالة، وخمسة تَتَعَلَّقُ بالضَبْطِ. ولم يَحْصُلِ الِاعْتِنَاءُ بتمييز أحدِ القِسْمَيْنِ من الآخَرِ لِمَصْلِحَةٍ اقتضَتْ ذلك، وهي تَرْتِيبُهَا على الأَشَدِّ فَالأَشَدِّ في مُوجَبِ الرَدِّ علىٰ سبيلِ التَّدَلِّي. لأن الطعنَ (**إما أن يكونَ لِكَذبِ الرَّاوِيْ**) في الحديثِ النَّبَوِيِّ، بِأَنْ يَرْوِيَ عنهُ صلى اللهُ عليه وعلىٰ آله وصحبه وسلم مالم يَقُلْهُ مُتَعَمِّداً لذلك (**أوتُهْمَتِهِ بذلك**) بأنْ لايُروِيْ ذلك الحديثُ إلامن جِهَتِهِ، ويكونُ مُخَالِفاً للقواعِدِ المَعْلومَةِ، وكذا من عُرِفَ بالكذبِ في كَلامِهِ؛ وإن لم يَظْهَرْ منه وُقُوعُ ذلك في الحديث النبوي، وهذا دونَ الأوّلِ (**أوفُحشِ غَلَطِهِ**) أي كَثْرَتِهِ (**أوغَفْلَتِهِ**) عَنِ الإتْقَانِ.

ترجمہ: پھر جرح دس چیزوں کی وجہ سے ہوگی، عیب میں بعض بعض سے سخت ہے، ان میں سے پانچ عدالتِ راوی سے متعلق ہے اور پانچ ضبطِ راوی سے متعلق ہے۔ ایک قسم کو دوسرے سے ممتاز کرنے کا اہتمام نہیں ہوسکا، ایک مصلحت کی وجہ سے جو اس کا مقتضی تھی اور وہ مصلحت اسبابِ جرح کو ایجابِ رد میں ''الأشد فالاشد'' کے قاعدے کے مطابق اوپر سے نیچے کی طرف جاتے ہوئے مرتب کرنا ہے۔ (اسبابِ جرح دس میں منحصر ہے) اس لیے کہ یا تو راوی کے حدیث نبوی میں جھوٹ بولنے کی وجہ سے جرح ہوگی، بایں طور کہ جان بوجھ کر آپ ﷺ سے ایسی بات روایت کرے جو آپ ﷺ نے نہیں کہی ہے۔ یا راوی پر تہمت کذب کی وجہ سے جرح ہوگی، بایں طور کہ وہ حدیث صرف اسی کے واسطے سے روایت کی جاتی ہو اور وہ اصولِ شریعت کے خلاف ہو، اسی طرح وہ شخص جس کا جھوٹا ہونا اپنے کلام میں معروف ہو؛ ہر چند کہ حدیثِ نبوی میں اس کا صدور نہ ہو۔ یہ پہلے سے کمتر ہے۔ یا جرح بکثرت غلطی کرنے کی وجہ سے ہوگی۔ یا ضبط واتقان میں بکثرت غفلت کی وجہ سے ہوگی۔

طعن راوی کا بیان

اسبابِ رد میں سے دوسرا سبب ''طعنِ راوی'' ہے۔ لغت میں طعن کا معنی ہے: نیزہ مارنا، عیب لگانا۔ اصطلاحِ محدثین میں طعن کہتے ہیں: راوی میں عدالت یا ضبط سے متعلق کسی طرح کی خرابی کا ہونا۔

اسباب طعن

وہ دس ہیں: (۱) کذب (۲) تہمتِ کذب (۳) فحش غلط (۴) کثرت غفلت (۵) فسق (۶) وہم (۷) مخالفتِ ثقات (۸) جہالت (۹) بدعت (۱۰) سوء حفظ۔ ان میں سے پانچ راوی کی عدالت سے متعلق ہیں اور پانچ اس کے ضبط سے۔

عدالت سے متعلق

یہ ہیں: کذب، تہمتِ کذب، فسق، جہالت اور بدعت۔

ضبط سے متعلق

یہ ہیں: فحش غلط، کثرت غفلت، وہم، مخالفتِ ثقات اور سوء حفظ۔

مصنف کی اختیار کردہ ترتیب اور اس کی وجہ

مصنفؒ نے اسبابِ طعن کو بیان کرنے میں متعلق بعدالت اور متعلق بضبط؛ دونوں قسموں کو ایک دوسرے سے ممتاز نہیں کیا ہے، جیسا کہ قیاس کا تقاضہ تھا؛ بلکہ دونوں قسموں کو خلط ملط کر کے بیان کیا ہے اور اس کی مصلحت یہ ہے کہ اس طریقے پر یہ معلوم ہو جائے گا کہ موجب رد میں فلاں سبب سب سے سخت ہے، پھر اس سے ہلکا وہ ہے اور پھر یہ ہے علی ہذا القیاس۔ گویا اوپر سے نیچے کی طرف اترتے ہوئے، جو سب سے سخت ہے وہ سب سے پہلے، پھر اس سے ہلکا، پھر اس سے بھی ہلکا، آخر تک۔

دس میں انحصار کی وجہ

اسبابِ طعن دس ہی میں منحصر ہیں، کوئی گیارہواں سبب نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ راوی پر طعن یا تو حدیث نبوی میں جھوٹ بولنے کی وجہ سے ہوگا، یا حدیث نبوی میں جھوٹ بولنے کی تہمت کی وجہ سے ہوگا، یا فحش غلط کی وجہ سے ہوگا، یا کثرتِ غفلت کی وجہ سے ہوگا، یا فسق قولی وعملی کی وجہ سے ہوگا، یا بطریق وہم روایت کرنے کی وجہ سے ہوگا، یا بہت سے ثقات یا اوثق کی مخالفت کی وجہ سے ہوگا، یا اس کے مجہول ہونیکی وجہ سے ہوگا، یا اس کے بدعتی ہونے کی وجہ سے ہوگا، یا اس کے حافظہ کی خرابی کی وجہ سے ہوگا۔ یہ کل دس اسباب ہوئے، تلاش بسیار کے بعد بھی کوئی گیارہواں سبب نہیں ملا؛ لہٰذا معلوم ہوا کہ اسباب طعن دس ہی ہیں۔

کذبِ راوی کا بیان

اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی حدیث نبوی میں جھوٹ بولے، جس کی صورت یہ ہے کہ

جان بوجھ کرآپ ﷺ کی طرف جھوٹی بات منسوب کرے، جوآپ ﷺ نے نہیں کہی ہو۔

تہمتِ کذب کا بیان

اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی کے متعلق یہ بات تو ثابت نہیں ہوئی کہ اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف قصدا کوئی جھوٹی بات منسوب کی ہے؛ مگر کچھ قرائن ایسے پائے جاتے ہیں، جن سے اس قسم کی بدگمانی ہوتی ہے، ایسے قرائن دو ہیں: ایک یہ کہ کوئی حدیث صرف اسی کی سند سے مروی ہو اور وہ شریعت کے بدیہی اصولوں کے خلاف ہو۔ دوسرا یہ کہ اس کا عام گفتگو میں لوگوں کے سامنے جھوٹ بولنا معروف ہو۔ دوسرا قرینہ پہلے سے کم رتبے کا ہے۔

فحش غلط کا بیان

اس کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کو بیان کرنے میں راوی بکثرت غلطی کرتا ہو۔ جس کی حد یہ ہے کہ اس کی غلطی درستگی سے زیادہ برابر ہو۔

کثرتِ غفلت کا بیان

اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی حدیث کو سننے میں احتیاط سے کام نہ لیتا ہو اور ایسا مغفل ہو جو درست کو غلط سے ممتاز نہ کر پاتا ہو یا دوسروں کی تلقین کو قبول کر لیتا ہو۔

فوائد: "لأن الطعن" اس سے پہلے فعل محذوف ہے۔ تقدیر عبارت ہے: وإنما انحصر الطعن في العشرة لأن......"

"هذا دون الأول" یعنی تہمت کا دوسرا قرینہ پہلے سے کمتر ہے۔

"غفلته عن الإتقان" اس کا عطف "غلطة" پر ہے؛ لہٰذا تقدیر عبارت ہوگی: "أو فحش غفلته عن الإتقان" یعنی ضبط واتقان سے زیادہ غافل ہونا موجب طعن ہے۔ تھوڑی بہت غفلت تو ہر انسان سے ہو جاتی ہے، اس کی بنیاد پر کوئی مجروح نہیں ہو سکتا ہے۔

(أوفِسْقِهِ) أي بِالْفِعْلِ أَوالْقَوْلِ مما لم يَبْلُغِ الْكُفرَ، وبينه وبينَ الْأوّلِ عُمُومٌ، وإنما أُفرِدَ الأوّلُ لكونِ القَدْحِ به أَشَدَّ في هٰذَا الفنِّ. وأماالفِسْقُ بالمُعْتَقَدِ، فَسَيَأتِيْ بَيَانُهُ. (أووَهْمِهِ) بِأَنْ يَرْوِيَ علىٰ سَبِيْلِ التَّوَهُّم (أومُخالَفَتِهِ) أي لِلثِّقَاتِ (أوجَهالَتِهِ) بأَن لَايُعْرَفَ فيهِ تعديلٌ وَلَا تجريحٌ مُعَيَّنٌ (أوبِدْعَتِهِ) وهي اعتقادُ ماأُحْدِثَ علىٰ خلافِ الْمَعْرُوْفِ عَنِ النَّبِيِّ صلى اللّٰهُ عليه وعلىٰ آله وصحبه وسلم لابِمُعَانَدَةٍ؛ بل بنوعِ شُبْهَةٍ (أوسوءِ حِفْظِهِ) وهي عبارةٌ عن أن لا يكونَ غَلَطُهُ أَقَلّ من إِصَابَتِهِ.

ترجمہ: یاراوی پر جرح اس کے فسق قولی یا عملی جو کہ کفر کی حد تک نہ پہنچے، اس کی وجہ سے ہوگی۔ اس قسم اور پہلی قسم کے درمیان عموم خصوص کی نسبت ہے اور پہلی قسم کو الگ اس لیے ذکر کیا گیا ہے کہ اس کی وجہ سے اس فن میں جرح سب سے سخت ہوتی ہے۔ رہا فسق اعتقادی، تو اس کا بیان آگے آرہا ہے۔ یاراوی کے وہم کی وجہ سے جرح ہوگی بایں طور کہ وہ بطریق وہم روایت کرے۔ یا اس کے بہت سے ثقہ حضرات کی مخالفت کرنے کی وجہ سے ہوگی۔ یا اس کے مجہول ہونے کی وجہ سے ہوگی، بایں طور کہ اس کے سلسلے میں توثیق معلوم ہو نہ متعین جرح۔ یا اس کے بدعتی ہونے کی وجہ سے ہوگی اور بدعت اس چیز کا اعتقاد رکھنا ہے جو آپ ﷺ سے منقول کے خلاف ایجاد کی گئی ہو، ضد کی وجہ سے نہیں؛ بلکہ ایک گونہ شبہہ کی وجہ سے۔ یاراوی کی یادداشت کی خرابی کی وجہ سے ہوگی۔ سوء حفظ اس کو کہتے ہیں کہ راوی کی غلطی اس کی درستگی سے کم نہ ہو۔

فسق کا بیان

اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی خلافِ شرع قول یا فعل کا مرتکب ہو؛ لیکن وہ کفر کی حد تک نہ پہنچتا ہو؛ کیوں کہ اگر اس حد تک پہنچ گیا، جیسے: یہ کہ اس نے بتوں کے سامنے سجدہ کیا یا کلمہ کفر

زبان سے نکالا، (نعوذ باللہ) تو وہ ہماری بحث سے خارج ہے؛ اس لیے کہ گفتگو تو مسلمان راوی کے سلسلے میں ہے اور ایسا شخص اسلام سے خارج ہو چکا ہے۔ وہ راوی خلافِ شرع قول کا مرتکب ہو، جیسے: غیبت، چغل خوری اور گالی وغیرہ۔ خلاف شرع فعل کا مرتکب ہو جیسے: زنا، چوری اور شراب نوشی وغیرہ۔

فسق اور کذب میں نسبت

ان دونوں میں عموم وخصوص کی نسبت ہے، کذب خاص ہے اور فسق عام ہے؛ لہٰذا جس پر کذب صادق آئے گا اس پر فسق بھی صادق آئے گا؛ لیکن اس کا عکس کلی نہیں آئے گا۔ اس پر یہ سوال ہوگا کہ خاص عام کے ضمن میں پایا جاتا ہے، تو صرف فسق کو بیان کر دینا کافی تھا، کذب کو الگ سے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں تھی؟ اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ فنِ حدیث میں کذب کی وجہ سے سب سے سخت جرح ہوتی ہے؛ اس لیے اس کو علاحدہ ذکر کیا گیا، گویا وہ ایک مستقل نوع ہے۔

یہاں پر دوسرا سوال یہ ہوگا کہ فسق کو قول اور عمل کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، حالانکہ فسق اعتقادی بھی جرح کا سبب ہے، تو اس کو کیوں خارج کیا گیا ہے؟ اس کا جواب یہ دیا کہ اس کو یہاں سے اس لیے خارج کیا گیا ہے کہ اس کا بیان ''بدعت'' کے عنوان سے آگے مستقل آ رہا ہے۔

وہم کا بیان

اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی حدیث بطریق وہم روایت کرے، مثلاً منقطع کو متصل یا موقوف کو مرفوع کر دے۔

مخالفت ثقات کا بیان

اس کا مطلب یہ ہے کہ بہت سے ثقہ حضرات یا کسی اوثق کے خلاف، راوی روایت کرے۔ اس کی مختلف صورتیں ہیں جو کہ آگے آ رہی ہیں۔

جہالت کا بیان

اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی کے سلسلے میں توثیق منقول نہ ہو اور نہ متعین جرح منقول ہو۔ متعین کی قید جرح میں اس لیے لگائی گئی ہے کہ صرف یہ کہہ دینے سے کہ ''فلاں ضعیف ہے'' راوی مجروح نہیں ہوگا؛ بلکہ یہ بیان کرنا ضروری ہوگا کہ کیوں ضعیف ہے۔

بدعت کا بیان

اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی دلیل باطل کی بنیاد پر ایسی چیز کا اعتقاد رکھا جائے کہ جس کی نظیر آپ ﷺ صحابۂ کرام اور تابعین کے زمانے میں نہ ملتی ہو اور اگر بغیر کسی دلیل کے صرف ہٹ دھرمی کی بنیاد پر اس قسم کا اعتقاد رکھا جائے گا، تو یہ کفر ہوگا اور وہ ہماری بحث سے خارج ہوگا۔

سوءِ حفظ کا بیان

اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی کا حافظہ خراب ہو، جس کی حد یہ ہے کہ غلطیاں درستگی سے کم نہ ہوں، اب چاہے دونوں برابر ہوں یا غلطیاں زیادہ ہوں اور درستگی کم ہو۔

(فـ)الْقِسْمُ (الأوّلُ) وهوالطَّعْنُ بكَذِبِ الراوِيْ في الحديثِ النَبوِيِّ هُوَ (الموضُوْعُ) والحكمُ عليهِ بالوضع إنما هو بطريقِ الظَّنِّ الْغَالِبِ لا بالقَطْعِ؛ إِذْ قديَصْدُقُ الْكَذُوْبُ؛ لكن لِأَهْلِ الْعِلْمِ بالحديثِ مَلَكَةٌ قَوِيَّةٌ يُمَيِّزُوْنَ بها ذٰلك. وإنمايَقُوْمُ بذلك مِنْهُمْ من يكونُ اطلاعُهُ تَامّاً، وذِهْنُهُ ثاقِباً، وفَهْمُهُ قَوِياً، ومَعْرِفَتُهُ بالقرائنِ الدَّالَّةِ علىٰ ذٰلك مُتَمَكِّنَةً.

ترجمہ: تو پہلی قسم ''موضوع'' ہے اور وہ حدیث نبوی میں جھوٹ بولنے کی وجہ سے جرح ہے۔ حدیث پر وضع کا حکم ظنِ غالب کے ذریعہ ہوتا ہے، یقین کے ساتھ نہیں ہوتا ہے؛ کیوں کہ کسی وقت جھوٹا بھی سچ بولتا ہے؛ لیکن محدثین کو ایسا قوی ملکہ ہوتا ہے جس سے وہ موضوع کو

غیر موضوع سے ممتاز کر لیتے ہیں۔ محدثین میں سے وضع کا حکم وہی لوگ لگاتے ہیں جن کی اطلاع کامل، ذہن روشن، فہم وادراک مضبوط اور وضع پر دلالت کرنے والے قرائن کی شناخت قوی ہو۔

موضوع کی تعریف

وہ حدیثِ مردود ہے جس میں کوئی راوی ایسا ہو، جس پر حدیث نبوی میں جھوٹ بولنے کی جرح کی گئی ہو۔

شرحِ تعریف

ماقبل میں دس اسباب جرح کو اجمالاً بیان کیا گیا، یہاں سے ان کی تفصیل کی جارہی ہے، چناں چہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی حدیث میں پہلی قسم کی جرح پائی جائے یعنی اس کا راوی حدیث نبوی میں جھوٹ بولنے کی وجہ سے مجروح ہو، تو ایسی حدیث کو''موضوع'' کہتے ہیں۔ اس کا دوسرا نام''مختلق'' (اسم مفعول از اختلاق) ہے اور تیسرا نام''مصنوع'' بھی ہے۔

تنبیه: عبارت میں تسامح ہے؛ کیوں کہ موضوع کا قسم اول پر حمل کیا گیا ہے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ حدیث نبوی میں راوی کے جھوٹے ہونے کی جرح موضوع ہے؛ حالانکہ بات ایسی نہیں ہے؛ بلکہ موضوع وہ حدیث ہے جس میں کوئی ایسا راوی ہو جس پر حدیث نبوی میں جھوٹ بولنے کی جرح کی گئی ہو۔ اسی قسم کا تسامح بقیہ اقسام میں بھی ہے، اس پر متنبہ رہا جائے!

حدیث پر وضع کا حکم بطریق ظن ہوتا ہے

جس کسی حدیث کو موضوع کہا جاتا ہے، وہ ظن غالب کی وجہ سے کہا جاتا ہے، یقین کے ساتھ کسی بھی حدیث کو موضوع نہیں کہا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ اگر کوئی راوی کسی حدیث میں جھوٹ بولتا پکڑا گیا، تو اس کی ہر حدیث جھوٹی اور گھڑی ہوئی ہو؛ اس لیے کہ

بسا اوقات جھوٹا بھی سچ بولتا ہے، تو یہ ممکن ہے کہ اس نے صرف ایک ہی حدیث میں جھوٹ بولا ہو اور بقیہ میں نہ بولا ہو؛ مگر جب ایک مرتبہ اس کا حدیثِ نبوی میں جھوٹ بولنا ثابت ہو گیا، تو ظن غالب یہی ہے کہ اس نے بقیہ حدیثوں میں بھی جھوٹ بولا ہوگا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ جب جھوٹا بھی کبھی سچ بولتا ہے، تو متعین احادیث پر یہ حکم کیسے لگایا جاتا ہے کہ ان میں جھوٹ ہے اور ان کے رواۃ کی کوئی بھی روایت مقبول نہیں ہوگی؟ اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ اللہ تبارک وتعالی نے محدثین کو ایسا ملکہ دیا ہے کہ جس سے وہ تمیز کرتے ہیں کہ کون حدیث موضوع ہے اور کون موضوع نہیں ہے۔ یا فلاں راوی کی کس حدیث میں جھوٹ ہے اور کس میں نہیں ہے؛ جیسا کہ سونار سونے کو دیکھ کر بتا دیتا ہے کہ کون کھوٹا اور کون کھرا ہے؛ لیکن جس طرح تمام سونار ماہر نہیں ہوتے ہیں، اسی طرح تمام محدثین بھی ماہر نہیں ہیں؛ اس لیے یہ کام صرف وہ کر سکتے ہیں، جن کی معلومات کامل، ذہن روشن، فہم وادراک مضبوط اور وضع پر دلالت کرنے والے قرائن کی شناخت قوی تر ہو۔

حدیث موضوع کی مثال

ابن جوزی نے یہ بیان کی ہے: محمد بن شجاع البلخي عن حسان بن هلال عن حماد بن سلمة عن أبي المهزم عن أبي هريرة مرفوعا: إن الله خلق الفرس فأجراها فعرقت فخلق نفسه منها.

محمد بن شجاع راوی بد دین تھا اور حدیثیں وضع کرتا تھا۔ ابو المہزم کے متعلق امام شعبہ کا قول ہے: اگر اس کو ایک درہم دو گے، تو پچاس حدیثیں گھڑ دے گا۔ (تدريب الراوي ۲۳۵/۱)

وقد يُعْرَفُ الْوَضْعُ بإقرارِ وَاضِعِهِ. قال ابنُ دَقِيقِ الْعِيدِ: " لكن لا يُقْطَعُ بذٰلكَ؛ لاحتمالِ أن يكونَ كَذَبَ في ذٰلكَ الإقرارِ". انتهىٰ. وفَهِمَ منهُ بَعْضُهُمْ أنهُ لايُعْمَلُ بذٰلكَ الإقرارِ أَصْلاً لِكَوْنِهِ كَاذِباً،

وليسِ ذلك مُرَادَهُ، وإنما نَفى الْقَطْعَ بذلك، ولَايَلْزَمُ من نَفْيِ الْقَطْعِ نَفْيُ الْحُكْمِ؛ لأَنَّ الْحُكْمَ يَقَعُ بِالظَّنِّ الْغَالِبِ، وهو ههُنا كذلك، ولولاذلك، لَمَا سَاغَ قَتْلُ الْمُقِرِّ بِالْقَتْلِ، ولَا رَجْمُ الْمُعْتَرِفِ بِالزِّنَا؛ لاحتِمَالِ أَنْ يَكُونَا كَاذِبَيْنِ فيما اعْتَرَفَا بِهِ.

ترجمہ: وضع کا علم کبھی واضعِ حدیث کے اقرار سے ہوتا ہے۔ علامہ ابن دقیق العید نے فرمایا: ''لیکن اس کی وجہ سے وضع کا یقین نہیں کیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ یہ احتمال ہے کہ اس اقرار میں بھی اس نے جھوٹ بولا ہو''۔ ان کی بات پوری ہوئی۔ اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ اس اقرار پر بالکل ہی عمل نہیں کیا جائیگا؛ کیوں کہ وہ جھوٹا ہے، حالانکہ ان کی مراد یہ نہیں ہے، انہوں نے تو اس کی وجہ سے وضع کے یقین کی نفی کی ہے اور یقین کی نفی سے اصل حکم (وضع) کی نفی لازم نہیں آتی ہے؛ اس لیے کہ حکم (عموما) ظنِ غالب کی بنیاد پر ہوتا ہے اور وہ (وضع کا حکم) اس بحث میں اسی طرح (ظن غالب کی بنیاد پر) ہے۔ اگر ظن غالب کی بنیاد پر حکم نہ ہوتا، تو قتل کا اقرار کرنے والے کو قتل اور زنا کا اعتراف کرنے والے کو رجم کرنا جائز نہ ہوتا؛ اس لیے کہ احتمال ہے کہ دونوں اپنے اعتراف میں جھوٹے ہوں۔

کیسے ہو وضع کا علم؟

کسی بھی حدیث کے موضوع ہونے کا علم قرائن کی بنیاد پر ہوتا ہے، قرائن متعدد اور مختلف ہوسکتے ہیں: مصنف نے کتاب میں تین قرائن ذکر کیے ہیں۔ تفصیل حسب ذیل ہے: (۱) خود واضعِ حدیث کا اقرار۔ یعنی اگر خود واضعِ حدیث نے یہ اقرار کرلیا کہ میں نے اتنی حدیثیں یا فلاں فلاں حدیثیں وضع کی ہیں، تو اس کی تمام مرویات موضوع سمجھی جائیں گی۔ جیسے: ابوعصمہ سے پوچھا گیا کہ قرآن کریم کی سورتوں کے الگ الگ فضائل ''عکرمۃ عن ابن عباس'' کی سند سے تم کیسے بیان کرتے ہو، جب کہ عکرمہ کے دوسرے شاگرد نہیں بیان کرتے ہیں؟ تو اس نے کہا کہ میں نے لوگوں کو دیکھا کہ قرآن کریم سے اعراض کرکے ابوحنیفہ کی فقہ اور محمد بن اسحاق کی مغازی میں مشغول ہوگئے ہیں، تو میں نے یہ حدیثیں ثواب کی امید پر وضع

کردی ہیں۔(بهجة النظر ص ١٤٠)

اسی طرح عمر بن صبیح نے اقرار کیا کہ میں نے خطبات جمع وضع کر کے آپ......کی طرف منسوب کیا ہے۔ نیز عبدالعزیز بن حارث تمیمی سے پوچھا گیا کہ "مکہ مکرمہ" کیسے فتح ہوا ہے؟ غلبہ کے ذریعہ یا صلح کے ذریعے، تو اس نے کہا: غلبہ کے ذریعہ۔ جب اس سے دلیل کا مطالبہ کیا گیا، تو اس نے کہا: حدثنا ابن أبي الصواف، حدثنا عبد الله بن أحمد، حدثنا أبي، حدثنا عبدالرزاق عن معمر عن الزهري عن أنس أن الصحابة اختلفوا في فتح مكة، أكان صلحا أوعنوة؟ فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم: فقال: عنوةً.

اس نے بعد میں اقرار کیا کہ خصم کو خاموش کرنے کے لیے میں نے یہ حدیث گھڑی تھی۔
(إمعان النظر ص ١٢٢)

علامہ ابن دقیق العید کا قول اور اس کا مطلب

علامہ ابن دقیق العید نے فرمایا کہ واضع کے اقرار سے حدیث کا موضوع ہونا قطعی نہیں ہے؛ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس نے غلط اقرار کیا ہو۔(الاقتراح في بيان الاصطلاح ص ٢٥)

علامہ ابن جزری اور حافظ ذہبی نے ان کی اس بات کا یہ مطلب سمجھا کہ واضع کے اقرار پر بالکل بھی عمل نہیں کیا جائے گا اور اس کی مرویات پر وضع کا حکم نہیں لگایا جائے گا؛ کیوں کہ جہاں یہ احتمال ہے کہ واضع اپنے وضع کے اقرار میں سچا ہو وہیں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ جھوٹا ہو؛ لہٰذا اس کی مرویات پر وضع کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔(الموقظة في علم مصطلح الحديث ص ٣٧)

مصنف فرماتے ہیں کہ جو مطلب انہوں نے سمجھا ہے وہ ابن دقیق العید کی مراد نہیں ہے؛ بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ اس اقرار کی وجہ سے حدیث کا موضوع ہونا قطعی اور یقینی نہیں ہے؛ کیوں کہ انہوں نے قطعیت کی نفی کی ہے اور قطعیت کی نفی سے اصل حکم یعنی موضوع ہونے کی نفی لازم نہیں آتی؛ کیوں کہ کسی بھی چیز میں حکم کا مدار عموماً ظن غالب پر ہوتا ہے اور واضع کے اقرار سے بھی ظن غالب یہی ہوتا ہے کہ وہ حدیث موضوع ہے؛ لہٰذا واضع کے اقرار سے حدیث پر وضع کا حکم لگایا جائے گا۔

اگر ظن غالب کی بنیاد پر حکم لگانا جائز نہیں ہوتا، تو قاتل کے قتل کے اعتراف پر اس کو قصاصاً قتل کرنا جائز نہیں ہوتا، اسی طرح زانی محصن کے زنا کے اعتراف پر اس کو رجم کرنا جائز نہیں ہوتا؛ کیوں کہ یہاں بھی یہ احتمال ہے کہ دونوں اپنے اعتراف میں جھوٹے ہوں؛ لیکن چوں کہ ان کے اقرار کی وجہ سے ظن غالب یہی ہوتا ہے کہ وہ سچے ہیں؛ اس لیے ان کو قتل اور رجم کیا جاتا ہے۔

وِمِنَ الْقرائِنِ التي يُدرَكُ بها الوَضْعُ مَايُوْجَدُ من حالِ الرَّاوِيْ، كما وَقَعَ لمأمونِ بْنِ أَحْمَدَ أنهُ ذُكِرَبِحَضْرَتِهِ الْخِلَافُ في كونِ الْحَسَنِ سَمِعَ من أبي هريرةَ أو لا؟ فساقَ في الحالِ إِسْناداً إلى النبيِّ صلى اللهُ عليه وعلىٰ آله وصحبهٖ وسلم أنه قال:"سمعَ الْحَسَنُ مِن أبي هريرةَ". وكما وقع لغياثِ بْنِ إبراهيمَ حيثُ دخلَ على الْمَهْدِيِّ، فَوَجَدَهُ يلعَبُ بالحَمام، فَساقَ في الحالِ إسناداًإلى النبيِّ صلى اللهُ عليه وعلى آله وصحبه وسلم أنه قال: "لاسَبَقَ إلا فِيْ نَصْلٍ، أَوْخُفٍّ، أوحافرٍ، أوجَنَاحٍ، فزادَ في الحديثِ: "أوجَنَاحٍ" ، فَعَرَفَ الْمَهْدِيُّ، أنه كَذَبَ لِأَجْلِهٖ فَأَمَرَ بِذَبْحِ الْحمامِ. ومنها مايُوجَدُ من حالِ الْمَرْوِيِّ، كَأَنْ يكونَ مُنَاقِضاً لِنَصِّ الْقُرْآنِ، أَوِالسُّنَّةِ الْمتواتِرَة، أَوِالإجْمَاعِ الْقَطْعِيِّ، أوصَرِيحِ الْعَقْلِ حيثُ لا يَقْبَلُ شَيْئٌ من ذٰلك التَأْوِيْلَ.

ترجمہ: جن قرائن سے وضع کا علم ہوتا ہے، ان میں سے وہ قرینہ ہے جو راوی کی حالت سے پایا جاتا ہے، جیسا کہ مامون بن احمد کے ساتھ پیش آیا کہ اس کے سامنے حسن بصری کا حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے سماع ہونے اور نہ ہونے کا اختلاف چھڑ گیا، تو اس نے فوراً آپ ﷺ تک سند متصل گھڑ کر پیش کیا، جس میں یہ مذکور تھا کہ راوی نے کہا: ''حسن بصری نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سنا'' اسی طرح غیاث بن ابراہیم کے ساتھ پیش آیا، جب وہ مہدی'' کے پاس گیا اور اس کو کبوتر سے کھیلتے ہوئے دیکھا، تو اس نے فوراً آپ ﷺ تک سند بیان کیا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''لا سبق إلا في نصل، أو خف، أو حافر، أو جناح" (مسابقے میں انعام لینا جائز نہیں ہے؛ مگر تیر یا اونٹ یا گھوڑے، یا پرندے میں) اور اس نے

حدیث کے اندر"أو جناح" کا اضافہ کردیا، مہدی تاڑ گیا کہ میری وجہ سے اس نے جھوٹ بولا ہے، تو کبوتر کو ذبح کرنے کا حکم دیدیا۔ انہیں قرائن میں سے وہ قرینہ ہے جو مروی کی حالت سے پایا جائے، مثلاً یہ کہ وہ حدیث قرآن کریم یا سنت متواترہ یا قطعی اجماع یا صریح عقل کے خلاف ہو، جب کہ یہ چیزیں تاویل نہ قبول کریں۔

وضع کو پہچاننے کا دوسرا قرینہ

وہ قرینہ یہ ہے کہ راوی کی حالت ایسی ہو، جس سے معلوم ہو جائے کہ اس کی حدیث موضوع ہے، مثلاً یہ کہ وہ امراء اور بادشاہوں سے تقرب کا بہت ہی زیادہ خواہاں ہو، یا اپنی خواہش نفس کا پرستار ہو۔ جس کی وجہ سے اس مطلب کے حصول کے لیے وضع حدیث سے بھی دریغ نہ کرے، جس راوی کی یہ حالت ہوگی، یہ قرینہ ہوگا اس کی حدیث کے موضوع ہونے پر۔
اس کی توضیح کے لیے دو واقعے کتاب میں مذکور ہیں: ایک یہ کہ مامون بن احمد کے پاس یہ اختلاف چھڑ گیا کہ حسن بصری نے حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے سنا ہے یا نہیں؟ اس نے کہا کہ سنا ہے اور فوراً ہی آپ ﷺ تک سند متصل گھڑی، جس میں یہ مذکور تھا کہ راوی نے کہا کہ حسن بصری نے حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے سنا۔ یہ اپنی خواہش نفس کی پرستاری کے سوا اور کیا ہے جس نے مامون بن احمد کو یہ بات وضع کرنے پر ابھارا ہو۔
دوسرا واقعہ یہ مذکور ہے کہ غیاث بن ابراہیم خلیفہ مہدی کے پاس جب پہنچا، تو اس کو کبوتر سے کھیلتے ہوئے دیکھ کر فوراً آپ ﷺ تک سند بیان کرکے یہ کہا کہ آپ ﷺ کا قول ہے: لاسبق إلا في نصل، أو خف، أو حافر، أو جناح. غیاث بن ابراہیم نے بڑی ہی ہوشیاری سے ایک ایسی حدیث میں جو کہ "مسند احمد اور سنن اربعہ" کے اندر درج ہے، اس کے آخر میں یہ جملہ: "أو جناح" بادشاہ کو خوش کرنے کے لیے اضافہ کردیا، حسن اتفاق کہ مہدی نے وضع کیے جانے کو تاڑ لیا اور کبوتر ذبح کرنے کا حکم صادر فرمادیا؛ کیوں کہ اسی کی وجہ سے وضعِ حدیث کا ناپاک عمل کیا گیا تھا۔ غیاث کو تقرب کی خواہش ہی نے اس وضع پر آمادہ کیا ہے۔

وضع کو پہچاننے کا تیسرا قرینہ

یہ قرینہ ہے کہ مروی کی حالت ایسی ہو جس سے معلوم ہو جائے کہ یہ بات آپ ﷺ ہرگز نہیں ارشاد فرما سکتے ہیں، مثلاً یہ کہ وہ قرآن کریم کے معارض ہو اور کوئی تاویل قبول نہ کرتی ہو، یا سنت متواترہ کے خلاف ہو اور تاویل نہ قبول کرتی ہو۔ اسی طرح اجماع قطعی کے خلاف ہو اور تاویل نہ قبول کرتی ہو۔ اجماع قطعی: وہ ہے جو غیر سکوتی ہو۔ نیز اگر وہ مروی عقلِ صریح کے معارض ہو، تو وہ بھی قرینہ ہے کہ وہ مروی موضوع ہے، شرط یہ کہ اس کی کوئی تاویل نہ ہو سکتی ہو۔

عقلِ صریح کے معارض وہ روایت ہے جس کو ''ابن جوزی'' نے اس سند سے روایت کیا ہے: عبدالرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن جده مرفوعا: إن سفينة نوح طافت بالبيت سبعا، وصلت عند المقام ركعتين. (تدريب الراوي ۲۳۵/۱)

تنبیه: ''أنه قال'' تمام شراح نے اس سے پہلے یہ عبارت: "مذكور فيه" مقدر مانا ہے اور "قال" کا فاعل راوی کو قرار دیا ہے، ان شراح کی اقتدا میں راقم نے اسی کو ملحوظ رکھتے ہوئے تشریح کی ہے؛ لیکن پھر راقم کی نظر حافظ ذہبی کی ایک عبارت پر پڑی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور ''قال'' کا فاعل آپ ﷺ ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ واضع نے سند متصل کے ساتھ یہ وضع کیا کہ خود آپ ﷺ نے فرمایا کہ حسن بصری نے حضرت ابو ہریرۃ سے سنا ہے۔ **عبارت ملاحظہ ہو:** قال البيهقي: سمعت الحاكم يقول: اختلف الناس في سماع الحسن من أبي هريرة، فحكي لنا أنه ذكر ذلك بين يدي أحمد بن عبدالله الجويباري، فروى حديثا مسندا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: سمع الحسن من أبي هريرة. (ميزان الاعتدال ۲٤٦/۱)

قارئین پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ پہلے مطلب کے اعتبار سے وضع زیادہ سے زیادہ جھوٹ ہے؛ مگر دوسرے مطلب کے لحاظ سے تو ''سفید جھوٹ'' ہے!! واضح ہو کہ مصنف نے اس وضع کو مامون بن احمد کی طرف منسوب کیا ہے؛ جب کہ حافظ ذہبی کی جو عبارت اوپر ذکر کی گئی ہے، اس میں واضع احمد بن عبداللہ جویباری کو قرار دیا گیا ہے، دونوں میں تعارض نہیں ہے؛ اس لیے

کہ اوّل الذکر شاگرد ہے ثانی الذکر کا، تو ممکن ہے کہ یہ واقعہ استاذ کا ہو اور شاگرد نے اس کو روایت کرکے اس کی تائید کی ہو؛ اس لیے کسی نے اوّل کی طرف نسبت کردی اور کسی نے ثانی کی طرف۔ یہ کوئی بعید نہیں ہے؛ اس لیے کہ دونوں کذب بیانی میں امام ہیں۔ تدبر۔

ثُمَّ المرويُّ تارةً يَخْتَرِعُهُ الْوَاضِعُ، وتارةً يَأْخُذُهُ من كلام غَيْرِهِ، كبعضِ السَلَفِ الصَّالِحِ، أو قُدَمَاءِ الْحُكَمَاءِ، أو الإِسْرَائِيلِيَّاتِ، أو يَأْخُذُ حَدِيْثاً ضَعِيْفَ الإسنادِ، فيُرَكِّبُ لهُ إسناداً صحيحاً لِيُرَوَّجَ.

ترجمہ: پھر مروی کو کبھی واضع خود گھڑ لیتا ہے اور کبھی اس کو دوسروں کے کلام سے لے لیتا ہے، جیسے: بعض سلف صالحین یا قدیم حکماء (کے کلام) یا علماء بنی اسرائیل کے اقوال۔ یا کبھی ضعیف سند والی حدیث لے کر اس کے ساتھ صحیح سند جوڑ دیتا ہے؛ تاکہ وہ حدیث مشہور ہو جائے۔

حدیث موضوع کے الفاظ کس کے ہوتے ہیں؟

حدیثِ موضوع کے الفاظ کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں، مصنف نے تین صورتیں ذکر فرمائی ہیں، جو کہ حسب ذیل ہیں: (۱) کبھی واضع کے خود اپنے الفاظ ہوتے ہیں۔ جیسے: سیف بن عمر تمیمی کہتے ہیں کہ میں سعد بن طریف کے پاس تھا کہ اتنے میں اس کا بیٹا مکتب سے روتا ہوا آیا، اس نے پوچھا کیا بات ہے؟ بیٹے نے کہا: استاذ نے مارا ہے۔ اس نے کہا: میں آج اس کو رسوا کرتا ہوں اور اس کے بعد یہ حدیث گھڑی: حدثني عكرمة، عن ابن عباس مرفوعا: مُعَلِّمُوْصِبْيَانِكُمْ شِرَارُكُمْ، أقلهم رحمةً وأغلظهم على المسكين. (إمعان النظر ص ۱۲۶)

(۲) بسا اوقات دوسروں کا کلام لے لیتا ہے، مثلاً: سلف صالحین میں حضرت علی، حضرت حسن بصری، مالک بن دینار اور جنید بغدادی وغیرہ کے کلام۔ اسی طرح قدیم حکماء میں حارث بن کلدہ، بقراط، سقراط اور افلاطون وغیرہ کے کلام۔ جیسے: اول الذکر کا یہ کلام: المعدة بيت الداء، والحِمية رأس الدواء. اسی طرح علماء بنی اسرائیل کے اقوال۔

(۳) کسی وقت واضع ضعیف سند والی حدیث لے کر اس کے ساتھ صحیح سند جوڑ کر لوگوں

میں بیان کر دیتا ہے؛ تا کہ وہ حدیث مشہور ہو جائے، اس صورت میں کلام آپ ﷺ ہی کا ہے؛ مگر چوں کہ اس کے ساتھ غلط سند جوڑی گئی ہے؛ اس لیے وہ حدیث موضوع ہوگی؛ لیکن یہ یاد رہے کہ اس کا موضوع ہونا باعتبارِ سند ہے نہ کہ باعتبارِ متن۔

والحاملُ للواضعِ على الوَضعِ: إما عَدَمُ الدِّيْنِ، كَا لزَّنَادِقَةِ، أو غَلَبَةُ الْجَهْلِ ،كبعضِ الْمُتَعَبِّدِيْنَ، أوفَرْطُ العَصَبِيَّةِ، كبعضِ الْمُقَلِّدِيْنَ، أواتِّبَاعُ هَوىً لبعضِ الرُّؤَسَاءِ، أوالإِغْرَابُ لِقَصْدِالإِشْتِهَارِ. وكلُّ ذٰلكَ حرامٌ بإجماعِ مَنْ يُعْتَدُّ بِه، إلا أنَّ بعضَ الْكَرَّامِيَّةِ، وبعضَ الْمُتَصَوِّفَةِ نُقِلَ عَنْهُمْ إباحةُ الْوَضْعِ في الترغيبِ والترهيبِ، وهوخَطَأٌ من فاعِلِهِ، نَشَأَ عن جَهْلٍ؛لأن الترغيْبَ والترهيْبَ مِنْ جُمْلَةِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ .

ترجمہ: اور واضع کے لیے وضع کا باعث یا تو دین کا فقدان ہے، جیسے: زندیقوں (کا وضع) ۔یا زیادتی جہل ہے، جیسے: بعض نام نہاد عبادت گزار (کا وضع) یا افراطِ عصبیت ہے، جیسے: بعض مقلدین (کا وضع) یا سرداروں کی خواہش نفس کی پیروی کرنا ہے یا بقصدِ شہرت انوکھی چیز ذکر کرنا ہے۔ مذکورہ تمام صورتیں قابل اعتماد لوگوں کے اجماع سے حرام ہیں؛ مگر بعض کرّامیہ اور بعض نام نہاد صوفیہ سے ترغیب وترہیب میں وضع کی اباحت منقول ہے۔ ان کی یہ بھول ہے، جس کا منشا عدمِ واقفیت ہے؛ کیوں کہ ترغیب وترہیب بھی منجملہ احکامِ شرع ہیں۔

اسبابِ وضع

وہ کون سے اسباب ہیں جو واضعین حدیث کو وضع پر ابھارتے ہیں؟ مصنف رحمہ اللہ نے اس کے پانچ اسباب بیان فرمائے ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں: (۱) بے دینی۔ جیسے: زندیق جو کہ دل میں تو کفر چھپائے ہوتا ہے اور زبان سے اسلام ظاہر کرتا ہے، اس کا دینِ اسلام کو نقصان پہنچانے کے لیے احادیث وضع کرنا۔ حماد بن زید کا قول ہے کہ زندیقوں نے چودہ ہزار حدیثیں وضع کر دی ہیں، ایسے حضرات یہ ہیں: عبد الکریم بن ابی العوجاء، محمد بن سعید مصلوب

شامی اور حارث کذاب وغیرہ۔ (الباعث الحثیث ص ٨٤)

ابن عدی نے فرمایا کہ جب عبدالکریم کو قتل کرنے کے لیے لایا گیا، تو اس نے کہا: میں نے تمہارے اندر چار ہزار حدیثیں وضع کر کے پھیلا دی ہے، جن میں حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر دیا ہے۔ (شرح الشرح ص ٤٤٦)

(۲) جہالت کی زیادتی۔ جیسے: نام نہاد صوفیہ جہالت کی وجہ سے بعض احادیث وضع کر دیتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ابوعبدالرحمٰن بن اسماعیل عدوی بصری کہتے ہیں کہ میں نے اپنے بعض اساتذہ سے قرآن کریم کی سورتوں کے فضائل حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی طویل روایت سے سنا، تو میں نے استاذ سے پوچھا کہ آپ سے کس نے بیان کیا ہے؟ استاذ نے جواب دیا: ''مدائن کے ایک شخص نے اور وہ ابھی زندہ ہے''۔ ابوعبدالرحمٰن اس مدائنی کے پاس پہنچے اور پھر یکے بعد دیگرے چند لوگوں کے بعد ایک شخص کے پاس پہنچے، اس نے ان کا ہاتھ پکڑ کر ایک گھر میں داخل کیا، ابوعبدالرحمٰن وہاں کیا دیکھتے ہیں کہ ایک جماعت نام نہاد صوفیوں کی وہاں بیٹھی ہوتی ہے جس میں ایک شیخ ہے، لے جانے والے رہبر نے بتایا کہ اسی شیخ نے یہ حدیث بیان کی ہے، ابوعبدالرحمٰن نے اس سے پوچھا کہ تم نے یہ حدیث کس سے سنی ہے؟ اس شیخ نے یہ جواب دیا کہ میں نے تو کسی سے نہیں سنی ہے؛ بلکہ بات یہ ہے کہ میں نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ قرآن کریم سے اعراض کر رہے ہیں، تو میں نے یہ حدیث وضع کر دی ہے؛ تاکہ لوگوں کے قلوب قرآن کریم کی طرف متوجہ ہوں۔ (إمعان النظر ١٢٦)

(۳) افراط عصبیت اور اپنے مذہب کے تئیں شدتِ تعصب۔ جیسا کہ بعض مقلدین اس غرض سے حدیث وضع کرتے ہیں۔ مثلاً ابن ابی حاتم نے خوارج کے ایک شیخ سے نقل کیا کہ اس نے کہا: جب ہم کوئی رائے اختیار کرتے ہیں، تو اس کے لیے حدیث وضع کر لیتے ہیں۔ اسی طرح یہ واقعہ کہ مامون بن احمد سے کہا گیا کہ امام شافعی اور خراسان میں ان کے متبعین کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟ تو اس نے فوراً یہ حدیث وضع کر دی: حدثنا أحمد بن عبدالله، عن عبيد الله بن معدان الأزدي، عن أنس مرفوعا: يكون في أمتي رجل يقال له محمد بن إدريس، أضرّعلى أمتي من إبليس، ويكون في أمتي رجل يقال

له أبو حنيفة هو سراج أمتي.

محمد بن عکاشہ کرمانی سے کہا گیا کہ کچھ لوگ رکوع میں جاتے ہوئے اور اس سے اٹھنے پر رفعِ یدین کرتے ہیں، تو فوراً اس نے یہ حدیث وضع کردی: حدثنا المسيب بن واضح، حدثنا ابن المبارك عن يونس بن يزيد، عن الزهري عن أنس مرفوعا: من رفع يديه في الركوع، فلا صلاة له. (الباعث الحثيث ص ٨٤ـ تدريب الراوي ١/ ٢٣٥)

(۴) امراء وسلاطین کا تقرب اور ان کی خواہشات نفس کی پیروی۔ جیسا کہ غیاث بن ابراہیم کی حدیث کتاب میں گذری۔

(۵) اپنے آپ کو یا حدیث کو لوگوں کے درمیان مشہور کرنے کے لیے نئی نئی چیزیں وضع کرنا۔ ابوجعفر بن محمد طیالسی کا بیان ہے کہ امام احمد اور یحییٰ بن معین نے ''رصافہ'' کی مسجد میں نماز پڑھی، نماز کے بعد ایک قصہ گو کھڑا ہوا اور اس نے یہ عجیب وغریب حدیث وضع کر کے سنائی: حدثنا أحمد بن حنبل ويحيىٰ بن معين قالا: حدثنا عبدالرزاق عن معمر عن قتادة عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من قال: لاإله إلا الله 'خلق الله من كل كلمة طير ا منقاره من ذهب، وريشه من مرجان...

اس طرح اس نے تقریباً بیس اوراق پر مشتمل من گھڑت قصہ سنایا۔ ادھر احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین سراپا تعجب بنے ہوئے ایک دوسرے سے پوچھتے ہیں کہ آپ نے اس شخص سے یہ قصہ بیان کیا ہے؟ دونوں ایک دوسرے کو جواب دیتے ہیں کہ میں نے تو بخدا اسی وقت سنا ہے۔ جب وہ شخص قصہ سنا کر ہدایا وتحائف لے چکا اور بقیہ لوگوں کا انتظار کر رہا تھا، تو یحییٰ بن معین نے ہاتھ سے اشارہ کر کے اس کو بلایا، وہ جلدی سے آگے بڑھا، یہ سمجھتے ہوئے کہ ہدیہ ملے گا؛ مگر یحییٰ بن معین نے اس سے پوچھا کہ تم سے کس نے یہ حدیث بیان کی ہے؟ تو اس نے یہ جواب دیا کہ احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین نے، ابن معین نے کہا: میں یحییٰ بن معین ہوں اور یہ احمد بن حنبل ہیں، ہم نے تو آپ صلی اللہ علیہ کی کوئی حدیث اس قسم کی نہیں سنی! اس نے کہا: واہ، واہ، میں سنا کرتا تھا کہ یحییٰ بن معین احمق ہیں، اس وقت ثابت ہوا کہ واقعی احمق ہیں، کیا تم دونوں کے علاوہ یحییٰ بن معین اور احمد بن حنبل کوئی اور نہیں ہیں؟ میں نے تو سترہ احمد بن حنبل

اور یحییٰ بن معین سے حدیثیں لکھی ہیں! امام احمد بن حنبل نے آستین سے اپنا منہ چھپا کر کہا کہ چھوڑو، اس کو جانے دو، وہ شخص ان دونوں کا ٹھٹھا کرتے ہوئے، رفو چکر ہوگیا۔ (الباعث الحثیث ص۸۵-شرح الشرح ص۴۴۹)

وضعِ حدیث کا حکم

وضع حدیث خواہ کسی بھی مقصد کے تحت ہو اور کسی بھی موضوع سے متعلق ہو، ایسا کرنا قطعا حرام ہے، یہی جمہور علماء اسلام کا مسلک ہے۔ ان کی دلیل یہ روایت ہے جو کہ متواتر ہے: من كذب عليّ متعمدا فليتبوّأ مقعده من النار. یہ حدیث قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت، اس بات پر ہے کہ آپ ﷺ کی طرف غلط بات منسوب کرنا حرام ہے۔ اسی طرح آپ کا ارشاد ہے: من أحدث في أمر نا هذا ماليس منه فهو ردّ.

بعض کرامیہ اور نام نہاد صوفیہ کا مسلک

ان حضرات کا مسلک یہ ہے کہ احکام شرع میں حدیث وضع کرنا تو ناجائز ہے؛ البتہ ترغیب وترہیب سے متعلق حدیثیں وضع کرنا جائز ہے۔ ان لوگوں کی دو دلیلیں ہیں: ایک یہ کہ حدیث مذکور کے بعض طرق میں یہ اضافہ ہے: ''ليضلّ به الناس'' جس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کی طرف غلط بات منسوب کرنا اس وقت حرام ہے، جب کہ مقصد لوگوں کو گمراہ کرنا ہو اور ہم تو راہِ راست پر لانے کے لیے ایسا کرتے ہیں؛ اس لیے ہم اس وعید میں داخل نہیں ہیں۔

اوّلاً اس کا جواب یہ ہے کہ کسی صحیح یا حسن طریقے پر یہ زیادتی ثابت نہیں، ثانیاً اگر ثابت بھی ہو، تو شاذ کے قبیل سے ہے؛ اس لیے استدلال درست نہیں۔

ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ حدیثِ مذکور میں لفظ ''عليّ'' مستعمل ہے؛ جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ کو نقصان پہنچانے کے لیے حدیث وضع کرنا حرام ہے؛ کیوں کہ لفظ ''علیٰ'' اضرار کے لیے آتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال لغت اور استعمال سے جہالت پر مبنی ہے؛ کیوں کہ لغت میں ''كذب'' بصله ''على'' ہی مستعمل ہوتا ہے۔

حافظ ابن حجر کا جواب

اوپر جو جوابات ذکر کیے گئے ہیں، وہ تفصیلی ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ نے اجمالی طور سے فریق مخالف کے مسلک کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کا مسلک غلطی اور جہالت پر مبنی ہے؛ کیوں کہ جب انہوں نے احکام شرعیہ میں وضع کو ناجائز کہا ہے، تو ان کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ''ترغیب وترہیب'' بھی احکام شرعیہ ہی کے قبیل سے ہیں؛ اس لیے کہ ثواب یا تو مرتب ہوتا ہے کسی واجب عمل کے کرنے پر یا مستحب عمل کے کرنے پر اور عتاب مرتب ہوتا ہے کسی حرام عمل کے کرنے پر یا مکروہ عمل کے کرنے پر، تو ترتب ثواب کا حکم کسی ایسے عمل ہی پر ہوگا جو کہ واجب ہو یا مستحب ہو، اسی طرح ترتب عتاب کا حکم بھی کسی ایسے ہی عمل پر ہوگا جو کہ حرام یا مکروہ ہو اور واجب یا مستحب ہونا، نیز حرام یا مکروہ ہونا ''حکم شرعی'' نہیں تو اور کیا ہے؟ لہٰذا احکا شرعیہ میں وضع کو ناجائز کہنے اور ترغیب وترہیب میں جائز کہنے کی تاویل ''بے عقلی اور جہالت'' کے سوا اور کیا کی جاسکتی ہے؟!

فوائد: ''کالزنادقة'' اس کے اندر اور اسی طرح بقیہ تمام مثالوں میں ''کاف حرف تشبیہ'' سے پہلے مضاف: ''وضع'' کا لفظ محذوف ہے؛ اس لیے کہ اسی وقت یہ مثالیں حاملِ وضع کی ہوں گی اور اگر مضاف نہ مقدر مانا جائے، تو یہ سب مثالیں واضعین کی ہوں گی۔

''الکرّامیة'' یہ ایک جماعت ہے جس کا سرغنہ ''ابوعبداللہ محمد بن کرام'' ہے اس کے بارہ فرقے ہیں۔ ان کے بہت سے باطل عقائد ہیں: مثلاً: ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے؛ اگرچہ دل میں کفر چھپائے ہوئے ہو۔ اللہ تعالیٰ جوہر ہیں۔ معبود عرش پر بیٹھا ہے۔ کرامیہ مشہور لغت راء کی تشدید ہے، اگرچہ تخفیف راء بھی منقول ہے۔

وَاتَّفَقُوا علیٰ أنَّ تَعَمُّدَ الْكَذِبِ علیٰ النبيِّ صلى اللهُ عليه وعلیٰ آله وصحبه وسلم من الْكَبائِرِ، وبالغ أبومُحمدٍ الْجُوَيْنِيُّ، فَكَفَّرَ مَنْ تَعَمَّدَ الْكَذِبَ على النبيِّ صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم. واتفقوا علیٰ تحريم رِوَايَةِ الْمَوْضُوعِ إلا مَقْرُوناً بِبَيَانِهِ؛ لقولِهِ صلى

اللهُ عليه وعلى آله وصحبه وسلم: "مَنْ حَدَّثَ عَنِّيْ بِحَدِيْثٍ يُرىٰ أنه كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِيْنَ" . أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ.

ترجمہ: علماء کا اتفاق ہے کہ آپ ﷺ کی طرف جھوٹ بالقصد منسوب کرنا گناہ کبیرہ ہے۔ ابو محمد جوینی نے مبالغہ کر کے ان لوگوں کی تکفیر ہے جو آپ ﷺ کی طرف جھوٹ بالقصد منسوب کرتے ہیں۔ نیز علماء کا اتفاق ہے کہ "موضوع" کو روایت کرنا حرام ہے الا یہ کہ اس کے موضوع ہونے کی صراحت کے ساتھ ہو؛ کیوں کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: جس نے میری طرف سے کوئی ایسی بات بیان کی جس کے متعلق یہ اعتقاد یا گمان ہو کہ جھوٹی ہے، تو وہ بھی ایک جھوٹا ہے۔

وضعِ حدیث گناہ کبیرہ ہے

وضع حدیث گناہ کبیرہ ہے، یہ علماء اسلام کا اجماعی مسئلہ ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے حتی کہ امام الحرمین کے والد: ابو محمد جوینی نے یہاں تک کہا ہے کہ جس نے آپ ﷺ کی طرف بالقصد جھوٹی بات منسوب کی وہ کافر ہے۔ یہ ان کی طرف سے ہر چند کہ مبالغہ ہے، جیسا کہ ان کے صاحبزادے امام الحرمین نے بھی صراحت کی ہے؛ مگر اس کا گناہ کبیرہ ہونا تو یقیناً مبنی بر حقیقت ہے۔

موضوع کو روایت کرنے کا حکم

موضوع کو روایت کرنا قطعی حرام ہے، یہ بھی علماءِ اسلام کا اجماعی مسئلہ ہے؛ کیوں کہ امام مسلم نے یہ حدیث تخریج کی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جو شخص میری طرف ایسی بات منسوب کر کے بیان کرے، جس کے متعلق اس کا یہ اعتقاد ہو کہ وہ جھوٹی ہے، تو وہ بھی بہت سے جھوٹوں میں ایک جھوٹا ہے؛ البتہ اگر کسی موضوع حدیث کے متعلق یہ بیان کرنے کے لیے کہ یہ حدیث موضوع ہے، اس کو روایت کیا جائے، تو جائز ہے، وجہ ظاہر ہے۔ واضح ہو کہ "یری" یاء کے ضمہ اور فتحہ کے ساتھ دونوں طرح جائز ہے، پہلی صورت میں "یظن" کے معنی میں ہوگا اور دوسری صورت میں "یعتقد" کے معنی میں ہوگا اور "الکاذبین" جمع کے ساتھ

روایت مشہور ہے، اگر چہ ایک روایت تثنیہ کی بھی ہے۔

(وَ) الْقِسْمُ (الثَّانِي) من أَقْسَامِ الْمَرْدُوْدِ، وهو مايكونُ بِسَبَبِ تُهْمَةِ الراوِيْ بالكذبِ، هُوَ (الْمَتْرُوْكُ، والثالثُ الْمُنْكَرُعلى رأيٍ) مَنْ لَايَشْتَرِطُ في الْمُنْكَرِ قَيْدَ الْمُخَالَفَةِ، (وكذا الرابعُ والخامِسُ) فَمَنْ فَحُشَ غَلَطُهُ، أوكَثُرَتْ غَفْلَتُهُ، أوظَهَرَ فِسْقُهُ، فَحَدِيْثُهُ مُنْكَرٌ.

ترجمہ: مردود کے اقسام میں سے دوسری قسم ''متروک'' ہے، وہ ایسی حدیث ہے جو راوی پر تہمتِ کذب کی وجہ سے مردود ہو۔ تیسری قسم ان لوگوں کی رائے کے مطابق ''منکر'' ہے جو منکر میں مخالفت کی قید شرط نہیں کرتے ہیں۔ چوتھی اور پانچویں قسم بھی اس رائے کی طرح (منکر) ہے۔ چناں چہ جس کی غلطیاں فاحش، غفلت بکثرت اور فسق ظاہر ہو، اس کی حدیث منکر ہے۔

متروک کی تعریف

وہ حدیثِ مردود ہے جس میں کوئی ایسا راوی ہو جس پر تہمتِ کذب کی جرح کی گئی ہو۔

شرحِ تعریف

اسبابِ جرح میں سے دوسریؔ قسم کی جرح تہمتِ کذب ہے اور جس حدیث کے راوی میں یہ جرح پائی جائے، اس حدیث کو ''متروک'' کہا جاتا ہے، گویا جرحِ راوی کے اعتبار سے مردود کی دوسری قسم کا نام ''متروک'' ہے۔

متروک کی مثال

صدقة الدقيقي عن فرقد بن يعقوب عن مرة بن شراحيل عن أبي بكر الصديق مرفوعا: لايدخل الجنةخب، ولا منّان، ولابخيل.رواه الترمذي، كتاب البر و

الصلة، باب ماجاء في البخيل.

اس میں ''فرقد'' اسی قسم کا راوی ہے؛ اس لیے یہ حدیث متروک ہے۔ (اليواقيت والدرر ٦١/٢ - تدريب الراوی ٢٠١/١)

منکر کی تیسری تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس میں کوئی ایسا راوی ہو جس کی غلطیاں فاحش، یا غفلت بکثرت، یا فسق ظاہر ہو۔

شرحِ تعریف

اسبابِ جرح میں سے تیسری قسم کی جرح ''فحش غلط'' ہے اور چوتھی قسم کی جرح ''کثرتِ غفلت'' ہے اور پانچویں قسم کی جرح فسقِ قولی اور عملی ہے اور جس حدیث کے راوی میں ان میں سے کوئی جرح پائی جائے اس حدیث کو ''منکر'' کہتے ہیں؛ لیکن یہ ان لوگوں کی رائے کے مطابق ہے جو منکر میں مخالفتِ راوی کی شرط نہیں لگاتے ہیں اور جو حضرات یہ شرط لگاتے ہیں، ان کی رائے کے مطابق مذکورہ تینوں قسموں کی حدیثوں کو ''منکر'' نہیں کہیں گے۔ اب سوال یہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک ان کا کیا نام ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ ان کو ''معلل'' کہنا چاہیے؛ کیوں کہ اس میں علت خفیہ موجود ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ان کو ''متروک'' کہا جائے۔ (بهجة النظر: ص١٤٦)

منکر کی مثال

أبو زكير يحيىٰ بن محمد بن قيس عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة مرفوعا: كلوا البلح بالتمر؛ فإن ابن آدم إذا أكله، غضب الشيطان... الحديث، رواه النسائي وابن ماجه. قال النسائي: هذا حديث منكر تفردبه أبو زكير. (تدريب الراوي ٢٣٩/١)

(ثُمَّ الْوَهْمُ) وَهُوَ الْقِسْمُ السَّادِسُ، وإنما أَفْصَحَ بِهِ لِطُولِ الْفَصْلِ. (إِنِ اطُّلِعَ عليه) أيْ على الْوَهْمِ (بِالْقَرَائِنِ) الدَّالَّةِ علىٰ وَهْمِ رَا وِيْهِ، من وَصْلِ مُرْسَلٍ، أومُنْقَطِعٍ، أوإدْخَالِ حديثٍ في حديثٍ، أونحو ذٰلكَ مِنَ الْأشياءِ الْقَادِحَةِ. ويَحْصُلُ معرفةُ ذلك بِكَثْرَةِ التَّتَبُّعِ (وَجَمْعِ الطُّرُقِ، فَـ) هَذَاهُوَ (الْمُعَلَّلُ) وهو مِنْ أَغْمَضِ أَنْوَاعِ عُلُوْمِ الْحدِيْثِ وَأَدَقِّهَا، ولايقومُ بِهِ إلامَن رَزَقَهُ اللّٰهُ تعالىٰ فَهْماً ثَاقِباً، وحِفْظاً واسِعاً؛ وَمَعْرِفَةً تَامَّةً بِمَرَاتِبِ الرُّوَاةِ، ومَلَكَةً قَوِيَّةً بِالْأَسَانِيْدِ وَالْمُتُوْنِ؛ ولهذا لم يَتَكلَّمْ فيهِ إلّاالْقَلِيْلُ من أَهْلِ هذا الشَّأنِ، كَعَلِيِّ بْنِ الْمَدِيْنِيِّ، وَأَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، وَالْبُخَارِيِّ، ويعقوبَ بْنِ شَيْبَةَ، وأبي حاَتِمٍ، وأبي زُرْعَةَ وَالدارَقُطْنِيِّ. وقديَقْصُرُعِبارَةُالْمُعَلِّلِ عن إقَامَةِ الْحُجَّةِ على دعواه، كَما لصَّيْرَ فِيِّ فِيْ نَقْدِالدينارِو الدرهَمِ.

ترجمہ: پھر ''وہم'' ہےاور یہ چھٹی قسم ہے۔طویل فاصلہ کی وجہ سےاس کی تصریح کی ہے۔ اگر وہم کی واقفیت ہوجائے،ان قرائن کے ذریعہ جوراوئ حدیث کے وہم پر دلالت کرتے ہوں؛ مثلاً مرسل یامنقطع کومتصل کردینا، یاایک حدیث میں دوسری حدیث داخل کردینا، یا اسی طرح کی عیب لگانے والی چیزیں۔ان کی شناخت بکثرت تلاشی اورمختلف سندوں کوجمع کرنے سے ہوتی ہے۔تو یہی ''معلل'' ہے۔یہ علوم حدیث میں سب سے باریک اورمشکل فن ہے۔اس کی معرفت صرف ان لوگوں کوہوتی ہے جن کواللہ تعالیٰ نے ذہن رسا، روشن فہم، وسیع حافظہ، رواۃ کے مراتب سے کامل واقفیت اورسندوں ومتنوں کے سلسلے میں مضبوط ملکہ عطا کیاہو، یہی وجہ ہے کہ اس فن میں کچھ ہی محدثین نے لب کشائی کی ہے، جیسے: علی بن المدینی، احمد بن حنبل، امام بخاری، یعقوب بن شیبہ، ابوحاتم، ابوزرعہ اور دارقطنی۔کبھی علت بیان کرنے والے کی عبارت اپنے دعوے پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہوتی ہے، جیسا کہ سونار درہم ودنانیر کے پرکھنے میں۔

حدیث معلل کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس کی سند یا متن میں کسی راوی نے وہم کی وجہ سے تغیر وتبدل کر دیا ہو اور اس وہمی تغیر کا تتبع اور بہت سی سندوں کو اکٹھا کرنے سے علم ہو گیا ہو، وہمی تغیر جیسے: حدیث مرسل یا منقطع کو متصل کر دینا، یا موقوف ومقطوع کو مرفوع یا ضعیف راوی کو ثقہ سے بدل دینا، یا ایک حدیث کو دوسری میں داخل کر دینا۔ یا اس قسم کا کوئی بھی تغیر جس سے حدیث کی صحت اثر انداز ہو۔

شرحِ تعریف

اسبابِ جرح میں سے چھٹی قسم کی جرح ''وہم'' ہے، جس کا مطلب ہے بطریق وہم روایت کرنا اور جس حدیث کو بطریق وہم روایت کیا گیا ہو، یعنی اس میں وہم کی وجہ سے تغیر وتبدل کر دیا گیا ہو، خواہ یہ وہم سند کے اندر ہو، جیسے: منقطع یا مرسل کو متصل کر دینا یا ضعیف راوی کی جگہ ثقہ کو رکھ دینا۔ یا یہ وہم متن کے اندر ہو، جیسے: موقوف یا مقطوع کو مرفوع کر دینا۔ یا ایک حدیث کو دوسری میں داخل کر دینا، ایسی حدیث کو ''معلل'' کہا جاتا ہے؛ لیکن شرط یہ ہے کہ ان وہمی تغیرات کا تتبع اور سندوں کو اکٹھا کرنے سے علم ہو جائے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

سوال یہ ہے کہ مصنف نے ''ثم الوهم'' صراحۃً کیوں کہا؟ ''القسم السادس إن اطلع'' کیوں نہیں کہا؟ جیسا کہ اس سے پہلی قسموں کے اندر ''القسم الأول، القسم الثاني'' کہا ہے، اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ اجمال: ''أو وهمه'' میں اور اس مقامِ تفصیل میں طویل فاصلہ ہو گیا ہے اس لیے اس کی صراحت کر دی ہے، اگر ''القسم السادس'' کہتے، تو ماقبل کی طرف طویل فاصلہ طے کر کے رجوع کرنا پڑتا۔ یہی سوال وجواب ساتویں، آٹھویں، نویں اور دسویں قسم کے اندر بھی ہے؛ کیوں کہ ان میں بھی مصنف نے ہر ایک جرح کی تصریح کی ہے۔

معلل کے اقسام

اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) معلل المتن، (۲) معلل السند۔ اگر متن میں کوئی وہمی تغیر ہو، تو وہ پہلی قسم ہے اور سند میں کوئی وہمی تغیر ہو، تو وہ دوسری قسم ہے۔ پہلی قسم کا وقوع بہت کم ہے، زیادہ تر دوسری قسم واقع ہوتی ہے۔ واضح ہو کہ سند میں وہمی تغیر دو طرح کا ہوتا ہے، کبھی تو اس کی وجہ سے متن پر بھی اثر پڑتا ہے اور کبھی متن پر اثر نہیں پڑتا ہے۔

پہلی قسم کی مثال

ولید بن مسلم، حدثنا الأوزاعي عن قتادة أنه كتب إليه يخبره عن أنس بن مالك قال: صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وعثمان، فكانوا يستفتحون بالحمدلله رب العلمين، لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في أول قراءة، ولا في اخرها. أخرجه مسلم.

اکثر لوگ صرف یستفتحون بالحمد لله رب العلمين تک روایت کرتے ہیں، چناں چہ متفق علیہ روایت میں صرف وہی جملہ ہے؛ مگر ولید بن مسلم نے وہم کی وجہ سے "لا یذکرون بسم الله" کا اضافہ کر دیا ہے؛ اس لیے یہ حدیث معلل ہے۔ (مقدمة فتح الملهم ص٥٤)

دوسری قسم کی مثال

عن عثمان بن سليمان عن أبيه أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب بالطور. امام حاکم نے فرمایا کہ یہ حدیث تین طرح سے معلول ہے: (۱) عثمان ابو سلیمان کے بیٹے ہیں، سلیمان کے نہیں۔ (۲) عثمان نے اس حدیث کو نافع بن جبیر بن مطعم عن ابیہ کی سند سے روایت کیا ہے۔ (۳) ابو سلیمان نے آپ ﷺ کو نہ دیکھا ہے اور نہ آپ ﷺ سے سنا ہے۔ (معرفة علوم الحديث ص١١٥-١١٩)

وہم کا علم کیسے ہو؟

وہم کو جاننے کا طریقہ یہ ہے کہ حدیث کی جملہ سندوں کو تلاش کر کے جمع کیا جائے، پھر دیکھا جائے، جس کی روایت تمام لوگوں کے خلاف ہو اس کی روایت میں وہم ہوگا۔

معلل کی اہمیت

علومِ حدیث میں انتہائی دقیق اور مشکل فن ''معلل'' کی شناخت ہے؛ اس لیے کہ کسی حدیث میں علت جاننے کے لیے اس کی تمام سندوں کو جمع کرنا پڑتا ہے۔ اس فن کی اہمیت ہی کی وجہ سے ہر محدث علتوں کی شناخت کا کام نہیں کر سکتا ہے؛ بلکہ صرف ایسے محدثین کر پاتے ہیں جو علومِ حدیث میں غیر معمولی مہارت رکھتے ہوں، نیز جن کا ذہن وحافظہ قوی اور روشن ہو، جیسے: علی بن المدینی، احمد بن حنبل امام بخاری، یعقوب بن شیبہ، ابو حاتم رازی، ابوزرعہ رازی اور دارقطنی وغیرہ۔

معلل کی شناخت ایک امر ذوقی ہے

حدیث میں پائی جانے والی علتوں کو پہچاننے کے لیے کوئی ایسا ضابطہ نہیں ہے، جس کی مدد سے ہمیشہ ان کی شناخت ہو جائے؛ بلکہ یہ ایک ذوقی اور وجدانی چیز ہے، چناں چہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ محدث کسی حدیث میں علت کا دعوی کرتا ہے؛ مگر جب اس سے دلیل کا مطالبہ کیا جاتا ہے، تو وہ اس سے عاجز نظر آتا ہے، گویا اس نے اپنے ذوق ووجدان سے حدیث میں علت ہونے کا فیصلہ تو کر دیا؛ مگر اس کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس کو وہ لوگوں کے سامنے پیش کر سکے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ سونے اور چاندی کے کھرے اور کھوٹے ہونے کو جاننا بھی ایک امرِ ذوقی ہے؛ چناں چہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ سونار کسی درہم یا دینار میں کھوٹ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے؛ مگر اس کے پاس اپنے اس دعوے کی ذوق کے علاوہ کوئی دلیل نہیں ہوتی ہے۔

اس کی مزید توضیح کے لیے یہ واقعہ دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا کہ ایک شخص امام ابوزرعہ رازی

کے پاس گیا اور اس نے ایک حدیث کی علت پوچھی، امام رازی نے جواب دیا، تو اس نے دلیل کا مطالبہ کیا، امام نے کہا: میں نے جو علت بیان کی وہ یاد رکھو اور محمد بن مسلم بن وارہ کے پاس جاؤ، وہ جو علت بیان کریں، اس کو بھی یاد رکھو، پھر ابو حاتم کے پاس جاؤ، ان کی بیان کردہ علت بھی یاد رکھو، اس کے بعد دیکھو، ہم سب کی بیان کردہ علتیں متحد ہیں یا مختلف؟ اگر مختلف ہیں، تو یہ جان لو کہ ہر شخص نے اپنی مراد کے مطابق کلام کیا ہے اور اگر متحد ہیں، تو جان لو کہ یہ علم الہام ہے، چناں چہ اس شخص نے ایسا ہی کیا، تو ہر ایک کی علت متحد نکلی، تو اس نے کہا: میں گواہی دیتا ہوں کہ یہ علم الہام ہے۔ (إمعان النظر ص۱۳۸)

(**ثُمَّ الْمُخَالَفَةُ**) وهو القسمُ السابعُ (**إن كَانَتْ**) واقعةً (**بِـ**) سَبَبِ (**تغييرِ السَّيَاقِ**) أيْ سِيَاقِ الإِسْنَادِ (**فَـ**) الْوَاقِعُ فيه ذلك التَغْيِيرُ (**مُدْرَجُ الإِسْنَادِ**) وهو أقسامٌ: الأول: أن يَرْوِي جَمَاعَةٌ الحديثَ بأسانيدَ مُخْتَلِفَةٍ، فَيَرْوِيهِ عَنْهُمْ رَاوٍ، فَيَجْمَعُ الْكُلَّ على إِسْنَادٍ وَاحِدٍ من تِلْكَ الْأَسَانِيدِ، ولايُبَيِّنُ الاختلافَ. الثاني: أَنْ يكونَ الْمَتْنُ عندَ رَاوٍ إلاطرفًا منه، فإنه عنده بِإِسْنَادٍ آخَرَ، فَيَرْوِيهِ عنه راوٍ تامًّا بِالْإِسْنَادِ الْأَوَّلِ. ومنه أن يَسْمَعَ الحديثَ من شيخِهِ إلاطرفًا منه، فَيَسْمَعُهُ عن شَيْخِهِ بِوَاسِطَةٍ، فَيَرْوِيْهِ راوٍ عنه تامًّا بحذفِ الْوَاسِطَةِ. والثالثُ: أن يكونَ عندَ الراوِي مَتْنَانِ مُخْتَلِفَانِ بِإِسْنَادَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ، فيروِيهِمَا راوٍ عنه مُقْتَصِرًا على أَحَدِ الإِسْنَادَيْنِ، أَوْ أَنْ يَرْوِيَ أَحَدَ الْحَدِيْثَيْنِ بإسنادِهِ الْخَاصِّ به؛ لكن يَزِيْدُ فيه مِنَ الْمَتْنِ الآخَرِ ماليسَ فِي الْأَوَّلِ، الرابعُ: أن يسوقَ الإِسْنَادَ، فَيَعْرِضُ له عارضٌ، فيقولُ كَلَامًا من قِبَلِ نَفْسِهِ، فَيَظُنُّ بَعْضُ من سَمِعَهُ، أَنَّ ذلك الكلامَ هومَتْنُ ذلك الإِسْنَادِ، فَيَرْوِيْهِ عنه كَذٰلِكَ. هذه أقسامُ مُدْرَجِ الإِسْنَادِ.

ترجمہ: پھر مخالفت – جو کہ ساتویں قسم ہے – اگر سند کے سیاق میں تغیر کی وجہ سے واقع ہو، تو جس حدیث میں تغیر واقع ہوگا اس کو "مدرج الاسناد" کہا جاتا ہے۔ اس کی چند قسمیں ہیں: پہلی

قسم وہ حدیث ہے، جس کو ایک جماعت مختلف سندوں سے روایت کرے اور ان سندوں میں سے کسی ایک سند پر تمام لوگوں کو جمع کر کے، ان سے کوئی راوی اس حدیث کو روایت کر دے، اور (ان کے) اختلاف کو بیان نہ کرے۔ دوسری قسم وہ حدیث ہے جس کا کل متن راوی کے پاس (ایک سند سے) ہو؛ مگر اس کا ایک ٹکڑا اس کے پاس دوسری سند سے ہو، تو کوئی راوی اس راوی سے پورے متن کو پہلی سند ہی سے روایت کر دے، اسی قبیل سے وہ حدیث ہے جس کو راوی اپنے شیخ سے بلا واسطہ سنے؛ مگر اس کا ایک ٹکڑا اپنے شیخ سے بالواسطہ سنے اور اس راوی سے روایت کرنے والا مکمل کو واسطہ حذف کر کے روایت کر دے۔ تیسری قسم: یہ ہے کہ راوی کے پاس دو الگ الگ سندوں سے دو مختلف متن ہوں اور اس سے روایت کرنے والا، ایک سند پر اکتفاء کر کے دونوں متنوں کو روایت کر دے۔ یا ایک حدیث کو اس کی خاص سند سے روایت کرے؛ مگر دوسرے متن کا کوئی ٹکڑا پہلے میں اضافہ کر دے جو اس میں نہ ہو۔ چوتھی قسم یہ ہے کہ راوی کو سند بیان کرنے کے بعد کوئی عارض پیش آ جائے اور وہ اپنی جانب سے کوئی بات کہے، تو کوئی سننے والا یہ خیال کرتے ہوئے کہ یہ کلام اسی سند کا متن ہے، اس متن کو اسی سند سے اسی طرح روایت کر دے جس طرح اس نے سنا۔ یہ (چاروں) مدرج الاسناد کے اقسام ہیں۔

مخالفت ثقات کا بیان

کوئی راوی ثقہ رواۃ کے خلاف روایت کرے، یہ اسباب جرح میں سے ساتویں قسم کی جرح ہے۔ اس کی سات صورتیں ہوں گی؛ لہٰذا مخالفتِ ثقات کے اعتبار سے مردود کی سات قسمیں ہوں گی، جو کہ حسب ذیل ہیں: (۱) مدرج الاسناد (۲) مدرج المتن (۳) مقلوب (۴) مزید في متصل الاسانید (۵) مضطرب (۶) مصحف (۷) محرّف۔ ہر ایک کی تفصیل ترتیب وار مندرجہ ذیل ہے:

مدرج الاسناد کی تعریف

وہ حدیثِ مردود ہے جو سیاق سند میں تغیر کی وجہ سے ثقات کے خلاف مروی ہو۔

شرحِ تعریف

اگر کوئی راوی ثقات کے خلاف روایت کرے، تو یہ اسبابِ جرح میں سے ساتویں قسم کی جرح ہے، اس مخالفت کی سات صورتیں ہیں، پہلی صورت یہ ہے کہ سند کے سیاق میں تغیر کی وجہ سے مخالفت ہو اور جس حدیث میں اس قسم کی مخالفت پائی جائے، اس کو "مدرج الاسناد" کہتے ہیں۔

مدرج الاسناد کے اقسام

مصنفؒ نے اس کی چار قسمیں بیان فرمائی ہیں، ان کی تعریف مع امثلہ ذیل میں ملاحظہ کی جائے۔

پہلی قسم کا بیان

وہ حدیث ہے جس کو راوی نے متعدد شیوخ سے الگ الگ سند کے ساتھ سنا ہو؛ مگر بیان کرتے وقت ہر ایک کی سند علاحدہ علاحدہ بیان نہ کرے؛ بلکہ ایک ہی سند میں تمام لوگوں کو جمع کر کے روایت کر دے۔

پہلی قسم کی مثال

عن عبدالرحمن بن مهدي عن سفيان الثوري، عن واصل الأحدب، ومنصور، والأعمش، عن أبي وائل، عن عمرو بن شرحبيل قال: قلت يا رسول الله ! أيّ الذنب أعظم... الحديث.

واصلِ احدب کی روایت منصور اور اعمش کی روایت میں مدرج ہے؛ کیوں کہ واصل نے اپنی سند میں عمرو بن شرحبیل کا ذکر نہیں کیا ہے؛ بلکہ عن أبي وائل عن ابن مسعود. کی سند ذکر کی ہے، مذکورہ سند منصور اور اعمش نے ذکر کیا ہے۔ (الباعث الحثيث ص ٧٦)

دوسری قسم کا بیان

الف: وہ حدیث ہے جس کا کل متن شیخ کے پاس ایک سند سے ہو؛ مگر اس کا کوئی ٹکڑا دوسری سند سے ہو اور شیخ کا شاگرد دونوں حصوں کو ایک ہی سند سے روایت کر دے۔

ب: وہ حدیث ہے جس کا پورا متن راوی اپنے شیخ سے بلا واسطہ سنے؛ مگر اس کا کوئی ٹکڑا شیخ کے کسی دوسرے شاگرد کے واسطے سے سنے؛ مگر بوقت روایت پورے متن کو اپنے شیخ سے روایت کر دے اور واسطہ حذف کر دے۔

دوسری قسم کی مثال

عن عاصم بن كليب عن أبيه، عن وائل بن حجر... اس سند سے آپ ﷺ کی صفتِ نماز بیان کرنے کے بعد فرمایا: ثم جئت بعد ذلك في زمان برد شديد، فرأيت الناس عليهم جل الثياب، تحرك أيديهم تحت الثياب.

حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کا مذکورہ قول مدرج ہے؛ کیوں کہ وہ ذکر کردہ سند سے مروی نہیں ہے؛ بلکہ اس کی سند یہ ہے: عن عاصم عن عبدالجبار بن وائل عن بعض أهله، عن وائل... (تدريب الراوي ۱/۲۳۰)

تیسری قسم کا بیان

الف: وہ حدیث ہے جس کے متن کو راوی نے اپنے شیخ سے ایک سند سے سنا ہو اور اسی شیخ سے دوسرا متن دوسری سند سے سنا ہو؛ مگر دونوں متنوں کو کسی ایک ہی سند سے روایت کر دے۔

ب: وہ حدیث ہے جس کے متن کو راوی نے اپنے شیخ سے ایک سند سے سنا ہو اور اسی شیخ سے دوسرا متن دوسری سند سے سنا ہو؛ مگر ایک متن کو تو اسی سند سے بیان کر دے اور دوسرے متن کا کوئی ٹکڑا بھی اس متن میں اضافہ کر کے روایت کر دے۔

تیسری قسم کی مثال

سعید بن أبي مریم عن مالك، عن الزهري عن أنس أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: لاتباغضوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، ولا تنافسوا.

اس حدیث میں آخری جملہ ''ولاتنافسوا'' دوسری حدیث سے مدرج ہے، جوسعید بن ابی مریم نے کیا ہے، دوسری حدیث کا متن اور سند اس طرح ہے: سعید بن أبي مریم عن مالك، عن أبي الزناد عن الأعرج، عن أبي هریرة عن النبي ﷺ قال: إیاکم والظن؛ فإن الظنّ أکذب الحدیث، ولا تجسسوا، ولا تحسّسوا، ولا تنافسوا، ولاتحاسدوا'' دونوں حدیثیں متفق علیہ ہیں، امام مالک کی سند سے مروی ہیں؛ مگر پہلی حدیث میں ''لاتنافسوا'' نہیں ہے۔(الباعث الحثیث ص۷٦)

چوتھی قسم کا بیان

وہ حدیث ہے جس کی سند شیخ نے بیان کی، متن بیان کرنے سے پہلے اپنی طرف سے کوئی بات کہی، راوی نے اس بات کو مذکورہ سند کا متن خیال کرکے اسی سند سے روایت کردیا۔

چوتھی قسم کی مثال

عن ثابت بن موسی العابد الزاهد عن شریك، عن الأعمش ، عن أبي سفیان عن جابر مرفوعاً: من کثرت صلاته باللیل، حسن وجهه بالنهار.

امام حاکم نے فرمایا کہ ثابت بن موسیٰ قاضی شریک کے پاس گئے، اس وقت وہ حدیث بیان کررہے تھے، سند بیان کرنے کے بعد قال رسول اللہ ﷺ کہہ کر خاموش ہوگئے؛ تاکہ لوگوں تک آواز پہنچانے والا بھی لکھ لے، اتنے میں ثابت بن موسیٰ پر نظر پڑگئی جوکہ انتہائی عابد اور زاہد شخص تھے اور اسی کی وجہ سے ان کا چہرہ چمک رہا تھا، تو شریک نے اپنی طرف سے یہ بات کہی: من کثرت صلاته باللیل، حسن وجهه بالنهار. ثابت بن موسیٰ یہ سمجھے کہ یہ

جملہ اسی سند کا متن ہے جو ذکر کیا گیا تھا اور وہ اس سند کے ساتھ اسی متن کو روایت کرنے لگے۔

(الباعث الحثیث، ص: ۷۷)

فوائد: "الأول أن یروي" اس میں تسامح ہے، عبارت اس طرح ہونی چاہیے: الأول مایرویه" راقم نے ترجمہ اور تشریح صحیح کو سامنے رکھ کر کیا ہے۔ "الثاني أن یکون المتن عند راو" اس کے بعد یہ کلمہ "بإسناد واحد" محذوف ہے؛ کیوں کہ اسی وقت استثناء درست ہوگا۔

تنبیہ: اقسام اربعہ میں سے شروع کے تین کے اندر سند کے سیاق میں تغیر واضح ہے، مگر چوتھی قسم میں واضح نہیں ہے؛ اس لیے اس کی وضاحت یہ ہے کہ اس کے اندر سند کے سیاق میں تغیر اس طرح ہوا ہے کہ سند کا ذکر کرنا اس بات کا مقتضی ہے کہ اس کے بعد اس کا متن ذکر کیا جائے، نہ یہ کہ اپنی طرف سے کلام ذکر کیا جائے اور یہاں جب راوی نے اس سند کا متن نہیں ذکر کیا، تو اس نے سند کے سیاق میں تغیر کر دیا۔

وَأَمَّا مُدْرَجُ الْمَتْنِ: فَهُوَ أَنْ يَقَعَ فِي الْمَتْنِ كَلَامٌ ليس منه، فَتَارَةً يكونُ فِي أوّلِه، وتارةً في أَثْنَائِه، وتارةً في آخِرِه، وهو الأكثرُ؛ لأنه يَقَعُ بعطفِ جُمْلَةٍ على جُمْلَةٍ **(أوبِدَمْجِ مَوْقُوْفٍ)** مِنْ كلامِ الصَّحَابَةِ، أومَنْ بَعْدَهُمْ **(بِمَرْفُوْعٍ)** مِنْ كَلَامِ النبيِّ ﷺ من غيرِ فَصْلٍ **(فـ)** هذا هو **(مُدْرَجُ الْمَتْنِ)**

ترجمہ: رہا مدرج المتن، تو وہ ایسی حدیث ہے جس کے متن کے ساتھ ایسا کلام واقع ہو جائے جو جنسِ متن سے نہ ہو۔ پھر کبھی تو ادراج آغازِ متن میں ہوتا ہے اور کبھی درمیانِ متن میں اور کبھی آخرِ متن میں۔ اس کا وقوع بکثرت ہوتا ہے؛ کیوں کہ یہ ایک جملہ کو دوسرے کے ساتھ ملانے سے ہوتا ہے۔ یا (اگر مخالفت واقع ہو) موقوف یعنی صحابہ وتابعین وغیرہ کے کلام کو مرفوع یعنی آپ ﷺ کے کلام کے ساتھ بلا فصل ملانے سے، تو یہ "مدرج المتن" ہے۔

مدرج المتن کی تعریف

وہ حدیثِ مردود ہے جس کے متن کے ساتھ کوئی دوسرا کلام ملا دیا گیا ہو؛ جس کی وجہ

سے ثقات کی مخالفت لازم آرہی ہو؛ خواہ دوسرا کلام صحابہ کے اقوال میں سے ہو یا تابعین کے یا کسی اور کے۔

شرحِ تعریف

ساتویں قسم کی جرح ''مخالفتِ ثقات'' کی دوسری صورت یہ ہے کہ کسی متعین متن کے ساتھ دوسرے کا کلام ملادینے کی وجہ سے ثقات کی مخالفت لازم آئے؛ خواہ دوسرا کلام صحابہ کا ہو یا تابعین کا یا ان کے علاوہ کسی اور کا ہو اور جس حدیث میں اس قسم کی مخالفت پائی جائے، اس کو ''مدرج المتن'' کہتے ہیں۔

مدرج المتن کی صورتیں

اس کی تین صورتیں ہیں: (۱) متن کے شروع میں ادراج ہو (۲) متن کے درمیان میں ادراج ہو (۳) متن کے آخر میں ادراج ہو۔ تیسری قسم کا وقوع بکثرت ہوتا ہے؛ کیوں کہ ایسا عموماً ایک جملہ کو دوسرے کے ساتھ ملانے سے ہوتا ہے اور لوگوں کی عادت یہ ہے کہ حدیث بیان کرنے کے بعد کچھ دوسری باتیں بھی کرتے ہیں، تو ایسا عین ممکن ہے کہ سامعین میں سے کوئی، دوسری باتوں میں سے کسی بات کو حدیث کا ٹکڑا خیال کر کے، ایک ساتھ دونوں کو روایت کردے۔

پہلی صورت کی مثال

أبو قطن و شبابة عن شعبة، عن محمد بن زياد عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: أسبغوا الوضوء، ويل للأعقاب من النار.

اس حدیث میں پہلا جملہ: "أسبغوا الوضوء" حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کا کلام ہے، جس کو ابو قطن اور شبابہ نے ابتدائے حدیث میں مدرج کردیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ امام بخاری نے اسی حدیث کو اس طرح روایت کیا ہے: عن ا دم بن إياس عن شعبة، عن محمد بن زياد عن أبي هريرة قال: أسبغوا الوضوء، فإن أباالقاسم صلى الله عليه وسلم قال: ويل للأعقاب من النار. (شرح الشرح ص٤٦٨)

دوسری صورت کی مثال

عبد الحميد بن جعفر، عن هشام بن عروة عن أبيه، عن بسرة بنت صفوان قالت: سمعت رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم يقول: من مسّ ذكره، أو أنثييه، أو رفغيه فليتوضأ.

امام دار قطنی نے فرمایا کہ عبدالحمید بن جعفر نے وہم کی وجہ سے "أو أنثييه، أو رفغيه" کا درمیان میں ادراج کر دیا ہے، وہ دو کلمے حضرت عروہ کے کلام میں سے ہیں۔ (إمعان النظر ص ۱۴۳)

تیسری صورت کی مثال

أبو خيثمة زهيربن معاوية، عن الحسن بن الحرّ، عن القاسم بن المُخَيمِرة عن علقمة عن عبداللّٰه بن مسعود، أن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم علّمه التشهد في الصلاة فقال: قل: التحيا ت لِلّٰه، فذكر–حين قال: أشهد أن لا إلٰه إلا اللّٰه، وأشهد أن محمد عبده ورسوله– فإذا قلت هذا، فقد قضيت صلاتك، إن شئت أن تقوم، فقم، وإن شئت أن تقعد فاقعد.

"فإذاقلت..." حضرت ابن مسعود کا کلام ہے، جس کو حدیث مرفوع کے آخر میں مدرج کر دیا گیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ثقہ عبدالرحمٰن بن ثابت بن ثوبان نے حسن بن حر سے دونوں ٹکڑے کو الگ الگ روایت کیا ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حسین جعفی اور ابن عجلان وغیرہ نے اس ٹکڑے کو ذکر ہی نہیں کیا ہے۔ (شرح الشرح ص ۴۶۹)

فوائد: "فهوأن يقع" اس میں تسامح ہے، صحیح عبارت اس طرح ہونی چاہیے: فهو مايقع... اور اس کے بعد "في" مصاحبت کے لیے ہے؛ لہٰذا ادراج ابتدا میں ہو یا وسط میں یا آخر میں، عبارت پر کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

"بد مج موقوف" اس کا عطف "بتغيير السياق" پر ہے، تقدیر عبارت ہوگی: أو إن كانت المخالفة بد مج موقوف. اس کے بعد "من" بیانیہ ہے جو کہ "موقوف" کی مراد

بیان کرنے کے لیے لایا گیا ہے۔ ''من بعدھم'' اس کا عطف ''الصحابة'' پر ہے۔ یہ عطف تسامح سے خالی نہیں ہے؛ کیوں کہ اصطلاح میں ''موقوف'' صرف صحابہ کے کلام کو کہا جاتا ہے، ان کے بعد والوں کے کلام کو ''مقطوع'' کہا جاتا ہے؛ البتہ قید کے ساتھ اس طرح موقوف علی سعید بن المسیب وغیرہ کہا جاسکتا ہے، جیسا کہ تفصیل آگے آرہی ہے ''من کلام النبي'' یہ ''مرفوع'' کا بیان ہے۔

وَيُدْرَكُ الْإِدْرَاجُ بِوُرُودِ رِوَايَةٍ مُفَصِّلَةٍ لِلْقَدْرِ الْمُدْرَجِ مِمَّا أُدْرِجَ فيه، أو بِالتَّنصِيصِ على ذٰلك مِنَ الرَّاوِي، أومِنْ بَعْضِ الْأَئِمَّةِ الْمُطَّلِعِينَ، أو بِاسْتِحَالَةِ كونِ النبي ﷺ يقولُ ذٰلك، وقد صَنَّفَ الْخَطِيبُ فِي الْمُدْرَجِ كِتَاباً، وَلَخَّصْتُهُ، وزِدْتُ عليه قَدْرَما ذُكِرَ مَرَّتَيْنِ، أوأَكْثَرَ، ولِلّٰهِ الْحَمْدُ.

ترجمہ: ادراج کا علم ہوتا ہے، ایسی روایت کے آنے سے جو مقدارِ مدرج کو اس حدیث سے جدا کردے جس میں ادراج کیا گیا ہے، یا راوی کے اس کی صراحت کردینے سے، یا کسی واقف کار امام کی تصریح سے، یا اس وجہ سے کہ آپ ﷺ کا اس بات کو کہنا محال ہو۔ مدرج کے سلسلے میں خطیب بغدادی نے ایک کتاب لکھی ہے، جس کی میں نے تلخیص کرکے اس پر دو چند یا زیادہ مقدار کا اضافہ کیا ہے اور بس تعریف کا حقدار تو اللہ تعالیٰ ہی ہے۔

کیسے ہو ادراج کا علم؟

مصنف نے ادراج معلوم کرنے کے چار طریقے بیان فرمائے ہیں، جن کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے: (۱) وہ حدیث دوسری سند سے آجائے جس میں ''مدرج'' اور ''مدرج فیہ'' کو الگ الگ بیان کردیا گیا ہو، اس کی مثال وہ حدیث ہے جو کہ ''مدرج المتن'' کی پہلی صورت'' کی مثال میں ذکر کی گئی ہے۔

(۲) راوی تصریح کردے کہ اس قدر ''مدرج'' ہے، اس کی مثال حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: سمعت رسول اللہ ﷺ یقول: من جعل للہ ندًا، دخل النار. یہ بیان کرنے کے بعد حضرت ابن مسعود نے فرمایا: میں ایک بات اور کہتا ہوں جو میں نے آپ

صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنی ہے، وہ یہ ہے: من مات لا یجعل للّٰہ ندا، دخل الجنة.
(الیواقیت والدرر ۸۳/۲)

(۳) کوئی واقف کار امام تصریح کردے کہ اس قدر مدرج ہے۔ اس کی مثال وہ حدیث ہے جو ''مدرج المتن کی تیسری صورت'' کی مثال میں ذکر کی گئی ہے، عبدالرحمٰن بن ثابت نے تصریح کی ہے کہ اس قدر حصہ مدرج ہے۔

(۴) مدرج کی ہوئی بات، ایسی ہو جس کا زبانِ رسالت مآب ﷺ سے صدور محال ہو۔ اس کی مثال بخاری شریف کی یہ روایت ہے: عن أبي هريرة قال: قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: للعبد المملوك أجران، والذي نفسي بيده، لولا الجهاد في سبيل اللّٰه، وبرأمي لأ حْبَبْتُ أن أموت وأنا مملوك.

اس حدیث میں ''والذي نفسي'' حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کا کلام ہے اور اس کا علم اس طرح ہوا کہ یہ بات محال ہے کہ آپ ﷺ غلام ہونے کی تمنا کریں، نیز آپ ﷺ کی والدہ بھی باحیات نہیں تھیں کہ آپ ﷺ اپنی قسم میں بار ہو جاتے۔ (الیواقیت والدرر ۸۲/۲)

فائدہ: خطیب بغدادی کے گہر بار قلم نے ''فن مدرج'' کو بھی نہیں چھوڑا ہے، اس فن میں بھی انھوں نے ایک کتاب تحریر کی ہے، جس کا نام ہے: ''الفصل للوصل المدرج في النقل''۔ حافظ ابن حجر نے پہلے اس کی تلخیص کرکے ابواب پر مرتب کیا ہے اور پھر دو چند سے بھی زیادہ اس پر اضافہ کیا ہے، اس طرح وہ کتاب پہلے کے مقابلے میں تقریباً دوگنی ضخیم ہوگئی ہے جو اس نام: ''تقريب المنهج بترتيب المدرج'' سے موسوم ہے۔

ادراج کا حکم

اگر ادراج کسی غریب لفظ کی وضاحت کے لیے ہو، جیسے: امام زہری کرتے ہیں، تو جائز ہے؛ لیکن بہتر یہ ہے کہ اس کی صراحت کردے اور اگر غلطی سے ادراج ہو جائے، تو کوئی حرج نہیں ہے؛ لیکن اگر ایسا اکثر وبیشتر ہوتا ہو، تو اس کے ضبط واتقان میں فرق پڑے گا اور اگر عمداً ادراج ہو، تو یہ ناجائز ہے اور مقاصد کے اعتبار سے اس میں شدت وضعف آتا ہے۔

(أو) إن كانَتِ الْمُخَالَفَةُ (بتَقْدِيْمٍ وَتَأْخِيْرٍ) أيِ في الْأَسْمَاءِ، كَمُرَّةَ بْنِ كَعْبٍ، وَكَعْبِ بْنِ مُرَّةَ؛ لِأَنَّ اسمَ أَحَدِهِمَا اسمُ أَبِي الآخَرِ (فَـ) هَذَا هُوَ (الْمَقْلُوْبُ) وللخطيبِ فيهِ كِتَابٌ "رَافِعُ الْاِرْتِيَابِ" ، وقد يَقَعُ الْقَلْبُ في المتنِ أيضًا، كحديثِ أبي هريرةؓ عند "مسلمٍ" في السَّبْعَةِ الذين يُظِلُّهُمُ اللّٰهُ في ظِلِّ عَرْشِهٖ، ففيه: "وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ أَخْفَاهَا حَتىٰ لَاتَعْلَمَ يَمِيْنُهُ ماتُنْفِقُ شِمَالُهُ". فهذا مِمَّا انْقَلَبَ على أحدِ الرُّوَاةِ. وإنماهو: "حتى لاتَعْلَمَ شِمَالُهُ مَاتُنْفِقُ يَمِيْنُهُ" ،كما في الصحيحَيْنِ.

ترجمہ: یا اگر مخالفت ناموں میں تقدیم وتاخیر کی وجہ سے ہو، جیسے :مرّہ بن کعب اور کعب بن مرّہ (یہ وہم پیدا ہوا) اس لیے کہ ایک راوی کا نام وہ ہے جو دوسرے کے باپ کا نام ہے، تو یہ ''مقلوب'' ہے۔ اس فن میں خطیب کی ایک کتاب ''رافع الارتیاب'' ہے۔ کبھی قلب متن میں بھی ہوجاتا ہے؛ جیسا کہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے، ان سات لوگوں کے متعلق جن کو اللہ تعالیٰ اپنے عرش کے سائے میں جگہ دیں گے، اس حدیث میں یہ متن ہے: ورجل تصدق بصدقة حتى لا تعلم يمينه ماتنفق شماله. اس متن کے اندر کسی راوی سے قلب ہوگیا ہے، صحیح متن تو اس طرح ہے: حتى لاتعلم شماله ماتنفق يمينه. جیسا کہ صحیحین میں ہے۔

حدیث مقلوب کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس کی سند یا متن میں وہم کی وجہ سے تقدیم وتاخیر ہوگئی ہو، جس کی وجہ سے وہ ثقات کے مخالف ہو۔

شرحِ تعریف

مخالفتِ ثقات کی تیسری صورت یہ ہے کہ سند یا متن کے اندر وہم کی وجہ سے تقدیم وتاخیر

ہو جائے، جس کی وجہ سے وہ حدیث ثقات کے مخالف ہو جائے اور جس حدیث میں اس قسم کی مخالفت پائی جائے، اس کو ''حدیثِ مقلوب'' کہتے ہیں۔

مقلوب کے اقسام

اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) مقلوب فی السند۔ یہ بکثرت پائی جاتی ہے۔ (۲) مقلوب فی المتن۔ اس کا وقوع کم ہے۔

مقلوب فی السند کی تعریف

وہ حدیثِ مقلوب ہے جس کی سند میں تقدیم وتاخیر ہوگئی ہو: جیسے: اگر کسی حدیث میں ''مرّۃ بن کعب'' ہے، تو وہم کی وجہ سے ''کعب بن مرّۃ'' ہو جائے، یا اس کا برعکس اور یہ وہم کی وجہ سے تبدیلی اس وجہ سے ہوتی ہے کہ جو ایک راوی کا نام ہے، وہی دوسرے راوی کے باپ کا نام ہے۔

خطیب بغدادی نے نوعِ قلب میں بھی ایک عظیم الشان کتاب تصنیف کی ہے، جس کا نام: "رافع الارتياب في المقلوب من الأسماء والأنساب" ہے۔

مقلوب فی المتن کی تعریف

وہ حدیث مقلوب ہے جس کے متن میں وہم کی وجہ سے تقدیم وتاخیر ہوگئی ہو۔

مقلوب فی المتن کی مثال

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ. فذكر السبعة الذين يظلهم الله في ظل عرشه، ففيه: حتى لاتعلم يمينه ماتنفق شماله. أخرجه مسلم.

اس حدیث میں کسی راوی سے وہم کی وجہ سے تقدیم وتاخیر ہوگئی ہے ''شماله'' کی جگہ ''يمينه'' ہوگیا ہے، اصل حدیث اس طرح ہے: حتى لاتعلم شماله ماتنفق يمينه. اس کی دلیل یہ ہے کہ خود امام مسلم کی دوسری روایت اور امام بخاری کی روایت میں مؤخر الذکر طریقہ پر ہے۔

دوسری مثال

عن أبي هريرة مرفوعا: إذا أمرتكم بشيئ فائتوه، وإذا نهيتكم عنه فاجتنبوه ماااستطعتم، رواه الطبراني.

اس حدیث میں قلب ہے؛ کیوں کہ اس میں "مااستطعتم" نہی کے ساتھ متعلق ہے، جب کہ صحیحین وغیرہ میں اس کا تعلق امر کے ساتھ ہے۔(تدریب الراوي ١/٢٤٧)

(أو) إن كانَتِ الْمُخالفةُ (بزيادةِ راوٍ) في أثْنَاءِ الإِسْنَادِ، ومن لم يَزِدْهَا أتْقَنُ ممّن زَادَها (فـ) هذا هو (الْمَزِيْدُ في مُتّصِلِ الأَسَانِيْدِ) وَشَرْطُهُ أن يَقَعَ التصريحُ بالسَّماعِ في موضَعِ الزِّيَادَةِ، وإلافمتى كان معَنْعَناً مثلاً، تَرَجَّحَتِ الزِّيَادَةُ.

ترجمہ: یا اگر مخالفت درمیان سند میں کسی راوی کے اضافہ کی وجہ سے ہو اور اضافہ نہ کرنے والا بمقابلہ اضافہ کرنے والے کے زیادہ صاحبِ اتقان ہو، تو یہ "مزید فی متصل الاسانید" ہے۔اس کی شرط یہ ہے کہ (اضافہ نہ کرنے والے کی طرف سے) مقامِ زیادت میں سماع کی صراحت ہو اور اگر ایسا نہ ہو؛ بلکہ وہ حدیث مثلاً "معنعن" ہو، تو زیادتی راجح ہوگی۔

مزید فی متصل الاسانید کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس کی سندِ متصل میں کسی راوی نے وہم کی وجہ سے واسطے کی زیادتی کردی ہو، جس کی وجہ سے وہ ثقات کی روایت کے خلاف ہوگئی ہو۔

شرحِ تعریف

مخالفت ثقات کی چوتھی صورت یہ ہے کہ کوئی راوی سندِ متصل میں ایک یا چند روات کا اضافہ کردے، جس کی وجہ سے اس کی روایت ثقات کی روایت کے خلاف ہو جائے اور جس حدیث میں اس قسم کی مخالفت پائی جائے، اس کو "مزید فی متصل الاسانید" کہتے ہیں۔

اس کی شرائط

مزید فی متصل الاسانید کے محقق ہونے کے لیے تین شرائط ہیں: ایک یہ کہ زیادتی نہ کرنے والا بمقابلہ زیادتی کرنے والے کے زیادہ متقن ہو، دوسری یہ کہ زیادتی نہ کرنے والا اس مقام پر سماع کی تصریح کرے جہاں کسی راوی نے زیادتی کی ہے، مثلاً یہ الفاظ استعمال کرے: سمعت، أخبرني، حدثني، قال لي وغیرہ۔ تیسری یہ کہ خارج سے کوئی قرینہ اس پر دال ہو کہ زیادتی کرنے والے نے وہم کی وجہ سے زیادتی کی ہے۔ تیسری شرط مصنف نے اختصاراً ترک کر دی ہے۔

اگر ان شرائط میں سے مثلاً دوسری شرط نہ پائی جائے اور زیادتی نہ کرنے والا مقامِ زیادت میں بصیغہ عن فلان روایت کر رہا ہو، تو ایسی صورت میں وہ حدیث راجح ہوگی جس میں زیادتی ہے، یعنی اس کو ''مزید فی متصل الاسانید'' نہیں کہا جائے گا؛ بلکہ وہ مطلقاً ''متصل السند'' ہوگی اور جس حدیث میں زیادتی نہیں ہے وہ مرجوح ہوگی اور اس کو منقطع کہا جائے گا۔

اسی طرح اگر تیسری شرط نہ پائی جائے، تو اس وقت بھی اس حدیث کو مزید فی متصل الاسانید نہیں کہا جائے گا؛ کیوں کہ یہ احتمال ہے کہ ایک راوی نے اپنے شیخ سے بالواسطہ سنا ہو، پھر بلاواسطہ بھی سن لیا ہو اور اس راوی نے کبھی تو بلاواسطہ کسی شاگرد کے پاس روایت کیا ہو اور کبھی دوسرے شاگرد کے پاس بالواسطہ روایت کیا ہو اور دونوں شاگردوں نے اسی طرح روایت کیا جس طرح کہ انہوں نے سنا ہو، تو اس صورت میں دونوں شاگردوں کی روایت ''متصل السند'' ہی کہی جائے گی، نہ تو کسی کی روایت کو منقطع کہا جائے گا اور نہ کسی کی روایت کو مزید فی متصل الاسانید۔

مزید فی متصل الاسانید کی مثال

عن عبدالله بن المبارك، حدثنا سفيان عن عبدالرحمن بن يزيد، حدثني بسر بن عبيد الله، سمعت أبا إدريس، سمعت واثلة بن الأسقع، سمعت أبا مرثد

الغنوي، سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: لاتجلسو على القبور، ولا تصلوا إليها، أخرجه مسلم والترمذي.

اس حدیث کی سند میں وہم کی وجہ سے دو راوی کا اضافہ ہو گیا ہے، ایک تو حضرت عبداللہ بن المبارک سے روایت کرنے والے کسی راوی نے ان کے درمیان اور عبدالرحمٰن بن یزید کے درمیان ''سفیان'' کی زیادتی وہم کی وجہ سے کردی ہے، جب کہ عبداللہ بن المبارک سے دوسرے ثقہ حضرات زیادتی کے بغیر روایت کرتے ہیں اور سماع کی تصریح بھی کرتے ہیں۔ دوسری زیادتی ''ابوادریس'' کی ہے جو کہ حضرت عبداللہ بن المبارک نے وہم کی وجہ سے کردی ہے، ان کے علاوہ دوسرے ثقات اس زیادتی کو ذکر نہیں کرتے ہیں اور اخبار کی تصریح بھی کرتے ہیں۔ (تدریب الراوي ۱۸۱/۲)

(**أو**) إن كانَتِ الْمُخَالَفَةُ (**بِإِبْدَالِه**) أي الراوِيُ (**ولامُرَجِّعَ**) لإحدىٰ الرِّوَايَتَيْنِ على الأُخرىٰ . (**فـ**) هذا هو (**الْمُضْطَرِبُ**) وهو يَقَعُ في الإِسْنَادِ غَالِبًا، وقد يَقَعُ في المتنِ؛ لكن قَلَّ أَنْ يَحْكُمَ الْمُحَدِّثُ على الحديثِ بالاضطرابِ بِالنِّسْبَةِ إلى الاِخْتِلَافِ فِي الْمَتْنِ دُوْنَ الإِسْنَادِ.

ترجمہ: یا اگر راوی کے (مروی عنہ وغیرہ کو) بدل دینے کی وجہ سے مخالفت ہو اور ایک روایت کی دوسری روایت پر ترجیح کی کوئی وجہ نہ ہو، تو وہ ''مضطرب'' ہے۔ اضطراب زیادہ تر سند میں واقع ہوتا ہے اور متن میں کبھی واقع ہوتا ہے؛ لیکن ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ محدث حدیث پر اضطراب کا حکم لگائے، سند سے قطع نظر صرف متن کے اختلاف کے اعتبار سے۔

مضطرب کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس کی سند یا متن یا دونوں میں راوی نے تبدیلی کردی ہو، جس کی وجہ سے ثقات کی روایت کے خلاف ہوگئی ہو نیز ان میں جمع وترجیح ممکن نہ ہو۔

شرح تعریف

مخالفت ثقات کی پانچویں صورت یہ ہے کہ راوی کسی حدیث کی سند یا متن یا دونوں کے اجزاء میں تبدیلی کردے، جس کی وجہ سے وہ حدیثِ واحد مختلف طرح مروی ہو، اور ایک ثقہ کی روایت دوسرے ثقات کے خلاف ہوجائے اور اس قسم کی مخالفت جس حدیث میں پائی جائے اس کو ''مضطرب'' کہتے ہیں۔ یہ لفظ باب افتعال سے اسم فاعل ہے۔ لیکن یہاں شرط یہ ہے کہ ان روایاتِ مختلفہ میں جمع وترجیح ممکن نہ ہو۔

اگر تطبیق یا ترجیح کے ذریعہ اختلافات کو ختم کرنا ممکن ہوگا، تو وہ حدیث ''مضطرب'' نہیں ہوگی۔

مضطرب کے اقسام

اس کی تین قسمیں ہیں: (۱) مضطرب فی السند فقط (۲) مضطرب فی المتن فقط (۳) مضطرب فی السند والمتن جمیعا۔

مضطرب فی السند کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کی سند کے اجزاء میں راوی نے تبدیلی کردی ہو اور ان روایات مختلفہ میں ترجیح وتطبیق ممکن نہ ہو۔

مضطرب فی المتن کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کے متن کے اجزاء میں راوی نے تبدیلی کردی ہو اور ان روایاتِ مختلفہ میں ترجیح وتطبیق ممکن نہ ہو۔

مضطرب فی السند والمتن کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کے متن اور سند؛ دونوں کے اجزاء میں راوی نے تبدیلی کردی ہو اور ترجیح وتطبیق ممکن نہ ہو۔

مضطرب فی السند کی مثال

عن أبي بكر قال: يا رسول الله! أراك شبت، قال: شيبتني هو دوأخواتها. امام دارقطنی نے فرمایا کہ یہ حدیث ''مضطرب'' ہے؛ کیوں کہ صرف ''ابواسحاق'' کی سند سے مروی ہے اوراس پر دس طرح سے اختلاف کیا گیا ہے: بعض لوگوں نے اس حدیث کو مرسلاً روایت کیا ہے اور بعض نے موصولاً روایت کیا ہے، کچھ لوگوں نے حضرت ابوبکر صدیق سے، کسی نے حضرت سعد سے اور کسی نے حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے، تمام روات ثقہ ہیں، ترجیح ناممکن اور تطبیق دشوار ہے۔(تدریب الراوي ۲۲۳/۱)

مضطرب فی المتن کی مثال

وہ حدیث بسملہ ہے جو کہ معلل کے بیان میں گذری۔(تدریب الراوي ۲۲۵/۱)

مضطرب فی السند والمتن کی مثال

عن محمد بن جعفر بن زبير عن عبيدالله بن عبدالله بن عمر عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو يسأل عن الماء يكون في الفلاة من الأرض، وماينوبه من السباع والدواب، قال: إذا كان الماء قلتين، لم يحمل الخبث، أخرجه الترمذي وغيره.

اس حدیث کی سند اور متن؛ دونوں میں اضطراب ہے؛ بلکہ معنی میں بھی اضطراب ہے۔
سند کا اضطراب یہ ہے کہ اس کا مدار ولید بن کثیر راوی پر ہے، کبھی تو وہ محمد بن جعفر بن زبیر سے روایت کرتا ہے، کبھی محمد بن عباد بن جعفر سے روایت کرتا ہے۔ اس کے بعد بسا اوقات عبیداللہ بن عبداللہ بن عمر کو ذکر کرتا ہے اور کبھی عبداللہ بن عبداللہ بن عمر کو ذکر کرتا ہے۔
متن کا اضطراب یہ ہے کہ بعض روایت میں "قلتين" ہے، بعض میں ''قلتين أو ثلاثا" ہے اور بعض میں ''أربعين قلة" ہے۔ نیز بعض روایت میں مرفوعا مروی ہے اور بعض میں موقوفا مروی ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے!(معارف السنن ۲۳۳/۱)

ایک شبہ کا ازالہ

کوئی یہ شبہ کر سکتا تھا کہ حدیث کے متن میں فی نفسہ اضطراب کم ہوتا ہے؛ مگر محدث کے حکم لگانے کے اعتبار سے بکثرت ہوتا ہے۔ اس کا ازالہ مصنف نے اپنے قول: ''لکن قلّ أن یحکم...'' کے ذریعہ اس طرح کیا ہے کہ متن میں اضطراب فی نفسہ جس طرح کم ہوتا ہے، اسی طرح محدث کے حکم لگانے کے اعتبار سے بھی کم ہوتا ہے؛ کیوں کہ سند سے قطع نظر کر کے صرف متن کے اضطراب کے پیش نظر محدث کا اس حدیث کو ''مضطرب'' کہنا بہت ہی کم ہوتا ہے۔

(وقد يَقعُ الإِبْدَالُ عَمْداً) لمن يُرَادُ اختبارُ حِفْظِهِ (امتحاناً) من فاعِلِه، كما وَقَعَ للبخاريِّ والعُقَيْلِيِّ، وغَيْرِهِمَا، وشَرْطُهُ أن لايَسْتَمِرَّ عَلَيْهِ؛ بَلْ يَنتَهِيْ بانتهاءِ الْحَاجةِ. فلو وَقَعَ الإِبْدَالُ عَمْداً لالِمَصْلِحَةٍ، بل لِلْإِغْرَابِ مثلاً، فَهُوَ من أَقْسامِ الْمَوْضُوعِ، ولووَقَعَ غَلَطًا، فهو مِنَ الْمَقْلُوبِ أوِ الْمُعَلَّلِ.

ترجمہ: کبھی جان بوجھ کر بھی (سند یا متن کو) بدل دیا جاتا ہے، بدلنے والے کی طرف سے اس شخص کا امتحان لینے کے لیے جس کے حافظے کی آزمائش مقصود ہو، جیسا کہ امام بخاری اور امام عقیلی اور ان کے علاوہ کے ساتھ پیش آیا ہے۔ اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اس کے اوپر باقی نہ رہا جائے؛ بلکہ ضرورت ختم ہونے پر ابدال کو ختم کر دیا جائے اور اگر عمداً ابدال بغیر کسی مصلحت کے ہو؛ بلکہ مثلاً انوکھا پن پیدا کرنے کے لیے ہو، تو وہ موضوع کے اقسام میں سے ہوگی، اور اگر غلطی سے ہو جائے، تو مقلوب ہوگی یا معلل۔

کیا حدیث میں تبدیلی کرنا قصداً جائز ہے؟

کسی حدیث کی سند یا متن کے اندر قصداً تبدیلی کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دو شرطوں کے ساتھ جائز ہے: ایک یہ کہ ایسا کسی شرعی مصلحت کے پیش نظر کیا جائے، مثلاً یہ کہ کسی محدث کے حافظے کا امتحان لینا مقصود ہو، جیسا کہ امام بخاری، امام عقیلی، شعبہ، حماد بن

سلمہ، ثابت البنانی، عبدالرحمٰن بن المہدی اور ابونعیم فضل بن دکین کے ساتھ اس قسم کا واقعہ پیش آچکا ہے اور دوسری شرط یہ ہے کہ ضرورت پوری ہونے پر فوراً اس کی اصلاح کردی جائے یعنی اس حدیث کو بدلی ہوئی شکل میں نہ چھوڑا جائے، تاکہ کوئی یہ گمان نہ کرے کہ آپ ﷺ سے اسی طرح منقول ہے۔

اور اگر کوئی شخص تبدیلی کسی مصلحت شرعیہ کے بغیر کرے، مثلاً یہ کہ انوکھاپن ظاہر کرنے کے لیے کرے، تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر عمداً کیا ہے، تو ایسا کرنا سخت ناجائز ہے اور وہ حدیث ''موضوع'' کے قبیل سے ہوگی اور اگر غلطی سے ہوگیا ہے، تو ممکن ہے کہ قابل عفو ہو اور وہ حدیث مطلق کے اعتبار سے ''مقلوب'' ہوگی اور اگر قرائن وتتبعِ طرق سے اس تبدیلی کا علم ہوگیا، تو اس کو ''معلل'' کہا جائے گا۔

امام بخاری کا واقعہ

امام بخاری رحمہ اللہ جب بغداد پہنچے ہیں، جب کہ دور دراز تک ان کے قوتِ حفظ کا شہرہ ہوچکا تھا، تو اہل بغداد نے ان کے حافظے کا امتحان لینے کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا کہ دس لوگوں کو دس دس حدیثیں دیدیں اور ان حدیثوں کی سندوں ومتنوں میں اس طرح تبدیلی کردیا کہ ایک متن کی سند کو دوسرے کے ساتھ جوڑ دیا اور ان حضرات کو یہ پڑھادیا کہ جب امام بخاری مجمع کے درمیان رونق افروز ہوجائیں، تو ایک ایک شخص یکے بعد دیگرے ان کے سامنے وہ حدیثیں پیش کرے، چناں چہ جب اہل بغداد اور دور دراز سے آنے والے اجنبی مسافروں کا خوب جم گھٹا ہوگیا، تو ان میں سے ایک شخص امام کے سامنے ہوا اور اس نے ایک حدیث کے متعلق استفسار کیا، امام بخاری اپنی فراست ایمانی کے بدولت اہل بغداد کی اس سازش کو پہلے ہی تاڑ گئے تھے؛ اس لیے امام نے جواب دیا: لا أعرفه، اس نے دوسری حدیث پیش کیا، امام کی طرف سے وہی جواب دہرایا گیا، پھر تیسرے چوتھے اور آخر تک دسوں سوالات کے جواب میں اسی کلمے کا امام نے اعادہ کردیا، اسی طرح دوسرے، تیسرے اور چوتھے؛ بلکہ دسوں اشخاص کے سوالات کے

جواب میں ''لا أعرفه'' سے زیادہ کچھ لب کشائی نہیں کی، مجمع میں سمجھدار قسم کے جو لوگ تھے وہ سمجھ گئے کہ امام کو واقعہ کا علم ہو گیا ہے؛ مگر کم فہم لوگ کہنے لگے کہ ان کو کچھ نہیں آتا جاتا ہے۔

اس کے بعد جب امام بخاری نے قرینۂ حال سے یہ سمجھ لیا کہ سوالات اپنی انتہاء کو پہنچے، تو پہلے شخص کی طرف متوجہ ہوئے اور عرض کیا کہ آپ نے پہلی حدیث اس طرح پڑھی تھی؛ جب کہ وہ اس طرح ہے، دوسری حدیث کو اس طرح بیان کیا تھا، حالانکہ صحیح اس طرح ہے، خلاصہ یہ کہ دسوں اشخاص نے ان احادیث کو بدل کر جس طرح پڑھا تھا وہ بھی بتا دیا اور صحیح کیا ہے وہ بھی سنا دیا، پھر کیا تھا، لوگوں نے ان کی توقیر وتکریم میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی اور ان کے فضل وکمال کے پورے طریقے پر معترف ہو گئے۔

حافظ ابن حجر اس واقعے کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ امام بخاری کا کمال یہ نہیں ہے کہ حدیثیں صحیح جس طرح تھیں، اس طرح پڑھ کر سنا دیں؛ کیوں کہ وہ تو ان کو پہلے سے حفظ تھیں؛ بلکہ کمال یہ ہے کہ ایک ہی مرتبہ سن کر وہ غلط حدیثیں بھی حفظ ہو گئیں اور وہ بھی اسی ترتیب سے جس طرح سائلین نے پیش کیا تھا۔

امام عقیلی کا واقعہ

مسلمہ بن قاسم کا بیان ہے کہ جو طلبہ حدیث سننے کے لیے امام عقیلی کے پاس آتے تھے، ان کے سامنے وہ اپنی اصل نہیں نکالتے تھے؛ بلکہ کہتے تھے کہ اپنی کتاب سے پڑھو اور حفظ کی مدد سے اس کی سماعت کرتے تھے، یہ طریقہ طلبہ کو ناگوار گذرتا تھا، ان کی خواہش تھی کہ اپنی اصل نکال کر اس میں سے سنائیں، مسلمہ بن قاسم کہتے ہیں کہ ہمارے دل میں یہ خیال بار بار آتا کہ یا تو یہ بڑے حافظ ہیں کہ اصل دیکھنے کی ضرورت ان کو نہیں پڑتی ہے، یا بڑے کاذب ہیں کہ ہر قسم کی بات کی تائید کر دیتے ہیں۔

ایک مرتبہ ہم نے ایسا کیا کہ ان کی سند سے چند حدیثیں لکھیں اور ان میں ردو بدل کر دیا: کچھ میں الفاظ بدل دیئے، بعض میں اضافہ کر دیا، کسی جگہ بعض کلمات چھوڑ دئے اور بعض جگہ کئی

کئی حدیثوں کو چھوڑ دیا، پھر ان سے سماع کی درخواست کی، چناں چہ انہوں نے سننا شروع کیا، جب ہم زیادتی یا نقصان پر پہنچے، تو انہوں نے مسودہ ہمارے ہاتھوں سے لے لیا اور جہاں جہاں کمی یا زیادتی تھی اس کی اصلاح کردی، ہم تو خوشی سے پھولے نہ سمائیں، ہشاش وبشاش وہاں سے لوٹے اور ہمیں یقین ہوگیا کہ ان کا حافظہ بڑا قوی ہے۔

نوٹ: بقیہ حضرات کے واقعات کے لیے دیکھیے! (الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ۲۰۵/۱)

انوکھا پن پیدا کرنے کے لیے تبدیلی کی مثال

شعبة والثوري، وجرير بن عبدالحميد، وعبدالعزيز بن محمد الدراوردي كلهم عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة مرفوعا: إذا لقيتم المشركين في طريق، فلا تبدأوهم بالسلام. رواه مسلم في صحيحه.

اس حدیث کو امام شعبہ، ثوری، جریر بن عبدالحمید اور عبدالعزیز بن محمد دراوردی؛ ان تمام حضرات نے تو سہیل بن ابی صالح سے روایت کیا ہے، مگر حماد بن عمرو نصیبی نے ان کے بجائے اعمش سے روایت کیا ہے، تاکہ یہ حدیث مرغوب فیہ ہوجائے۔ (شرح الألفية ۲۸۳/۱۔ والنكت على كتاب ابن الصلاح ۸٦٤/۲)

غلطی سے تبدیلی کرنے کی مثال

يعلى بن عبيد عن سفيان الثوري عن منصور عن مقسم عن ابن عباس قال: ساق النبي صلى الله عليه وسلم مأة بدنة فيها جمل لأبي جهل.

ابن ابی حاتم کہتے ہیں کہ میں نے ابوزرعہ سے اس حدیث کی مذکورہ سند کے متعلق سوال کیا، تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ غلط ہے، صحیح سند اس طرح ہے: الثوري عن ابن أبي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس. اور غلطی سے یہ تبدیلی یعلی بن عبید سے ہوئی ہے۔

(العلل لابن أبي حاتم ۲۹۵/۱)

(أو) إن كانَتِ الْمُخَالَفَةُ (بِتغْيِيرِ) حَرفٍ أو (حُرُوْفٍ مع بَقَاءِ) صُوْرَةِ الخطِّ في (السِّيَاقِ)، فإنْ كان ذٰلك بالنسبةِ إلى النُّقْطَةِ (فَالْمُصَحَّفُ، و) إنْ كان بالنسبة إلى الشَّكْلِ، فَـ (الْمُحَرَّفُ) ومعرفةُ هٰذا النوع مُهِمَّةٌ، وقد صَنَّفَ فيه الْعَسْكَرِيُّ والدَّارَ قُطنِيُّ، وغيرُهُمَا. وأكثرُ ما يَقَعُ في الْمُتُوْنِ. وقد يَقَعُ في الْأَسْمَاءِ التيْ فِي الْأَسَانِيْدِ.

ترجمه: یا اگر مخالفت ایک یا متعدد حروف کو بدلنے کی وجہ سے ہو، (سند یا متن کے) سیاق میں، خط کی صورت باقی رہنے کے ساتھ، تو اگر یہ بدلنا نقطوں کے اعتبار سے ہو، تو (یہ قسم) ''مصحف'' ہے اور اگر شکل (یعنی حرکات وسکنات) کے اعتبار سے ہو، تو (یہ قسم) ''محرّ ف'' ہے۔ اس نوع کی معرفت اہم ہے، امام عسکری اور دار قطنی وغیرہ نے اس میں تصنیف کیا ہے۔ زیادہ تر اس کا وقوع متنوں میں ہوتا ہے، کبھی سندوں کے اسماء میں بھی ہوجاتا ہے۔

مصحف کی تعریف

وہ حدیث مردود ہے جس کی سند یا متن کے کسی حرف کے نقطے میں تبدیلی کی وجہ سے مخالفتِ ثقات ہوگئی ہو اور اس حرف کے کلمہ کے خط کی صورت باقی رہے۔

اگر اس قسم کی تبدیلی سند میں ہوئی ہو، تو اس کو تصحیف فی السند کہتے ہیں اور اگر متن میں ہوئی ہو، تو اس کو تصحیف فی المتن کہتے ہیں۔

محرف کی تعریف

وہ حدیثِ مردود ہے جس کی سند یا متن کے کسی کلمے کی شکل میں تبدیلی کی وجہ سے مخالفتِ ثقات ہوگئی ہو اور اس کی تحریر کی صورت باقی رہے۔

سند میں تبدیلی ہونے کی صورت میں اس کو ''تحریف فی السند'' اور متن میں ہونے کی وجہ سے ''تحریف فی المتن'' کہتے ہیں۔

شرحِ تعریف

مخالفت ثقات کی ایک صورت یہ ہے کہ کوئی راوی حدیث کی سند یا متن کے ایک حرف یا متعدد حروف کو بدل کر دوسرے ثقات کے خلاف روایت کرے؛ مگر خط کی صورت باقی رہے، یہ بدلنا دو طرح کا ہوسکتا ہے، ایک یہ کہ اس کلمے کے نقطوں میں تبدیلی ہو، یہ مخالفتِ ثقات کی چھٹی صورت ہوگی اور جس حدیث میں یہ مخالفت پائی جائے اس کو ''مصحف'' کہتے ہیں۔ دوسری یہ کہ اس کلمے کے حرکات وسکنات میں تبدیلی ہو، یہ مخالفتِ ثقات کی ساتویں صورت ہے اور جس حدیث میں یہ مخالفت پائی جائے، اس کو ''محرف'' کہتے ہیں۔

تصحیف فی السند کی مثال

شعبة عن العوام بن مراجم عن أبي عثمان النهدي عن عثمان بن عفان قال: قال رسول الله ﷺ: لتؤ دّنّ الحقوق إلى أهلها". أخرجه مسلم والترمذي.

اس سند میں ایک لفظ: "مراجم" (راء اور جیم کے ساتھ) ہے، یحییٰ بن معین نے اس کی تصحیف لفظ: "مزاحم" (زاء اور حاء کے ساتھ) کردی۔ دونوں لفظوں میں خط کی صورت باقی ہے؛ مگر نقطوں کا اختلاف ہے۔ (مقدمة ابن الصلاح ص ١٦٨)

تصحیف فی المتن کی مثال

عن أبي أيوب قال: قال رسول الله ﷺ: "من صام رمضان وأتبعه ستّا من شوال" رواه الترمذي وابن ماجه.

اس حدیث میں ایک لفظ: "ستّا" ہے، ابوبکر صولی نے اس کو "شيئا" سے بدل دیا ہے۔

(تدريب الراوي ٢/ ١٧٣)

تحریف فی السند کی مثال

"عاصم الأحول" کو بعض لوگوں نے "واصل الأحدب" سے بدل دیا۔ (تدريب الراوي ٢/ ١٧٤)

تحریف فی المتن کی مثال

أبو سفيان عن جابر قال: رمي أُبيٌّ يوم الأحزاب على أكحله، فكواه رسول الله صلى الله عليه و سلم. متفق عليه.

اس حدیث میں ایک لفظ "أُبَيٌّ" ہے اس سے مراد حضرت ابی بن کعب صحابیؓ ہیں؛ مگر غُندر نے اس میں تحریف کر کے اس کو "اَبِيْ" کردیا؛ حالانکہ حضرت جابرؓ کے والد عبداللہؓ غزوہ اُحد ۳ھ ہی میں شہید ہو چکے ہیں۔ (مقدمة ابن الصلاح ص ۱۶۹)

فن تصحیف کے مصنّفین

یہ فن انتہائی اہم ہے؛ اس لیے بڑے محدثین ہی نے اس میں تصنیف کی ہے، مثلاً: امام عسکری، امام دارقطنی، امام خطابی اور ابن الجوزی وغیرہ۔ واضح ہو کہ تصحیف وتحریف زیادہ تر متن میں ہوتی ہے، سند میں کم ہوتی ہے۔

فائدہ: تصحیف اور تحریف میں فرق حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا ایجاد کردہ ہے، حافظ ابن صلاح اور دوسرے حضرات دونوں میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں بلکہ دونوں کو تصحیف کہتے ہیں۔

(تدریب الراوی: ۲/۱۷۵)

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ حلبی شامی نے تحریر کیا ہے کہ اگر دونوں میں فرق کرنا ہی ہے، تو جس کو تصحیف کہا گیا ہے اس کو تحریف کہنا چاہیے اور جس کو تحریف کہا گیا ہے اس کو تصحیف کہنا چاہیے۔ (تعلیق قفو الأثر)

(**ولا يَجُوْزُ تَعَمُّدُ تغييرِ**) صُوْرَةِ (**الْمَتْنِ**) مُطْلَقًا ولا الاختصارُ منه (**بِالنَّقْصِ، و**) لا إِبْدَالُ اللفظِ (**الْمُرَادِفِ**) باللفظِ المُرَادِفِ له (**إلا لِعَالِمٍ**) بمدلولاتِ الْأَلْفَاظِ و (**بِمَايُحِيلُ الْمَعَانِي**) على الصحيحِ فِي الْمَسْأَلَتَيْنِ. أما اختصارُ الحديثِ: فَالْأَكْثَرُوْنَ على جَوَازِهِ، بِشَرْطِ أن يكونَ الذي يَخْتَصِرُهُ عَالِمًا؛ لأن العالِمَ لا يُنْقِصُ

مِنَ الْحَدِيْثِ إلامالا تَعَلُّقَ له بما يُبْقِيهِ منه بِحَيْثُ لا تَخْتَلِفُ الدَّلَالَةُ، ولايَخْتَلُّ الْبَيَانُ، حتى يكونَ الْمَذْكُورُ والمحذوفُ بمنزلةِ خَبَرَيْنِ، أويَدُلُّ ما ذَكَرَهُ على ماحَذَفَهُ، بخلافِ الْجَاهِلِ؛ فإنه قد يُنْقِصُ ماله تَعَلُّقٌ، كَتَرْكِهِ الْإِسْتِثْنَاءَ.

ترجمہ: متن کی صورت کو قصداً بدلنا (تصحیف، تحریف اور قلب وغیرہ کے ذریعہ) مطلقاً (خواہ عالم ہو یا غیر عالم) جائز نہیں ہے اور نہ کمی کر کے اس کو مختصر کرنا جائز ہے۔ نیز ایک لفظ مرادف کو اس کے ہم معنی لفظ سے بدلنا بھی جائز نہیں ہے؛ البتہ دونوں مسئلوں میں صحیح قول کے مطابق اس شخص کے لیے جائز ہے جو الفاظ کے مدلولات اور معانی کو بدلنے والی چیزوں سے واقف ہو۔ رہا اختصارِ حدیث کا مسئلہ تو اکثر حضرات جواز کی طرف مائل ہیں، اس شرط کے ساتھ کہ مختصر کرنے والا عالم ہو؛ کیوں کہ عالم حدیث میں سے صرف انھیں چیزوں کو کم کرے گا، جن کا بقیہ حصے سے کوئی واسطہ اور تعلق نہ ہو؛ اس طرح کہ لفظ کی معنی پر دلالت میں اختلاف واقع نہ ہو اور حکم میں خلل نہ پڑے، تاکہ مذکور اور محذوف دو حدیثوں کے درجے میں ہو جائے، یا (انھیں چیزوں کو محذوف کرے گا) جن پر مذکور دلالت کرے۔ اس کے برخلاف جاہل کبھی اس چیز کو بھی کم کر سکتا ہے جس کا (مذکور سے) تعلق ہو، جیسے: اس کا استثناء کو حذف کر دینا۔

شرح عبارت

متن کی صورت کو قصدا بدلنا بایں طور کہ اس میں تصحیف یا تحریف کردی جائے، یا ایک ٹکڑے کی جگہ دوسرا ٹکڑا رکھ دیا جائے مطلقاً جائز نہیں ہے؛ خواہ بدلنے والا عالم ہو یا غیر عالم اور اگر سہواً ہو جائے۔ تو قابل عفو ہے، یہ ایک مسئلہ ہے، اسی کا اصل بیان مقصود ہے؛ مگر استطر اداً او رضمناً دو مسائل اور مصنف نے چھیڑ دئے ہیں: ایک تو متنِ حدیث سے اختصار کرنے کا مسئلہ اور دوسرا کسی لفظ کو اس کے مرادف سے بدلنا جس کو اصطلاح میں ''روایت بالمعنیٰ'' کہتے ہیں۔ دونوں کی تفصیل ذیل میں ترتیب وار ذکر کی جاتی ہے۔

اختصار حدیث کا حکم

اس میں متعدد اقوال ہیں: پہلا قول جو کہ صحیح ہے اور حافظ ابن حجر، حافظ ابن صلاح اور جمہو رفقہاء، محدثین اور اہل اصول نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ مختصر کرنے والا اگر لفظ کے مدلولات لغویہ اوران چیزوں کا عالم ہو جو معانی کو متغیر کر دیتی ہیں، تو اس کے لیے جائز ہے اور اگر مذکورہ چیزوں کا عالم نہ ہو، تو جائز نہیں ہے۔ (۲) مطلقا جائز ہے (۳) مطلقا ناجائز ہے۔ (۴) اگر مختصر کرنے والے نے خود یا کسی دوسرے نے پہلے مکمل روایت کیا ہے، تو اختصار جائز نہیں ہے، ورنہ تو جائز ہے۔

پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص عالم ہوگا وہ چوں کہ حدیث سے صرف انھیں چیزوں کو حذف کرے گا، جن کا مذکور سے کوئی واسطہ اور تعلق نہ ہو اور وہ اس طرح کہ بعض حصے کو حذف کرنے سے لفظ کے معنی پر دلالت میں کوئی اختلاف واقع نہیں ہوگا اور اس کا حکم بھی مختل نہیں ہوگا، جس کی وجہ سے حدیث کا وہ حصہ جو مذکور ہے اور وہ حصہ جو محذوف ہے؛ دونوں مستقل حدیث ہو جائیں گے۔ یا وہ عالم شخص چوں کہ انھیں چیزوں کو حذف کرے گا جن پر حصہ مذکورہ دلالت کرتا ہو؛ اسی لے صرف عالم کے لیے جائز ہے۔ اس کے برخلاف غیر عالم کے لیے اس لیے جائز نہیں ہے کہ وہ بسا اوقات ایسی چیزوں کو بھی حذف کر سکتا ہے جن کا مذکور سے تعلق ہو، اس وقت تو حدیث کا معنی بگڑ جائے گا، مثلاً یہ کہ حدیث ذکر کرے اور استثناء کو حذف کر دے۔ جیسے: آپ ﷺ کا قول ہے: "لایباع الذهب بالذهب إلا سواء بسواء" اس میں سے اگر "إلا سواء بسواء" کو حذف کر دیا جائے، تو معنی بالکل برعکس ہو جائے گا۔ اسی طرح جاہل شخص حدیث کو ذکر اور اس کی غایت کو چھوڑ سکتا ہے۔ جیسے: آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "لاتباع الثمرة حتی تزهي" اس میں سے اگر "حتی تزهي" کو حذف کر دیا جائے، تو معنی خراب ہو جائے گا۔

فوائد: "المرادف" متن مجرد میں اس کا عطف، مضاف: "إتيان" کی تقدیر کے ساتھ "النقص" پر ہے۔ تقدیر عبارت ہے: لا یجوز تعمد تغییر المتن بالنقص وإتيان

المرادف. نقص اوراتیان مرادف تغییر متن کی تفصیل ہےاور عبارت کا حاصل یہ ہے کہ قصداً متن کو بدلنا جائز نہیں ہے؛مگر عالم کے لیے جائز ہے۔اور یہ بدلنا دوطرح ہوسکتا ہے:ایک یہ کہ متن میں سے کچھ کم کر دیا جائے جس کواختصارِ حدیث کہا جاتا ہےاور دوسرا یہ کہ کسی لفظ کی جگہ اس کا مرادف وہم معنی رکھ دیا جائے،جس کو روایت بالمعنی کہتے ہیں۔لیکن مصنف نے شرح کے اندراسلوب بدل دیا ہے؛جس کی وضاحت ''شرح عبارت'' کے عنوان اوراس کے مابعد میں کردی گئی ہے۔

"أويدل ماذكر ه على ماحذفه" اس کاعطف،"حتی" کے مابعد پرنہیں ہے؛ بلکہ اس کاعطف "مالا تعلق" پرمعنی کےاعتبار سے ہے۔تقدیرعبارت ہے:لأن العالم لاينقص من الحديث إلا إذالم يتعلق المحذوف بمابيقيه، أوإلا إذا يدل ماذكر ه" اورلفظ کےاعتبار سے بھی اس پرعطف ہوسکتا ہے؛مگر"ما" اسم موصول "يدل"فعل سے پہلے مقدر ماننا ہوگا اور "ماحذفه" وضع الظاہرموضع المضمر کےقبیل سے ہوگا،تقدیرعبارت ہوگی:لأ ن العالم لا ينقص من الحديث إلا مالا تعلق له بمابيقيه، أوإلا مايدل ماذكره عليه.

دونوں صورتوں کا حاصل ایک ہی ہے،وہ یہ کہ عالم کے لیےاختصار حدیث اس لیے جائز ہے کہ وہ یاتو اختصاراس طرح کرے گا کہ محذوف کا مذکور سے کوئی تعلق نہیں ہوگا،یااس طرح کرے گا کہ مذکورمحذوف پردلالت کرے گا۔

"أمااختصار الحديث" یہ مصنف کے قول:"ولا الا ختصار منه بالنقص" میں جواجمال ہے،اس کی تفصیل ہےاورمصنف کےقول:"ولاإبدال اللفظ المرادف" کےاجمال کی تفصیل اگلی عبارت میں اس لفظ:"وأماالرواية بالمعنى" سے آرہی ہے۔

"إلالعالم" اس استثناء کاتعلق شرح کے اندرصرف اختصار حدیث اور روایت بالمعنی سے ہے،پہلی صورت سے نہیں ہے،اورمتن مجرد کےاندر چوں کہ اختصار حدیث اورروایت بالمعنی،صرف انھیں دوصورتوں کاذکر ہے؛ اس لیے کسی اور سے متعلق ہونے کا سوال ہی پیدانہیں ہوتا ہے۔

وأَمّا الرِّوَايَةُ بِالْمَعْنى: فالخلافُ فيها شَهِيرٌ، والأكثرُ على الْجَوازِ أَيْضًا، ومِنْ أَقْوىٰ حُجَجِهِمُ الإجماعُ على جوازِ شَرْحِ الشَّرِيعَةِ للعَجَمِ بِلِسَانِهِمْ للعارفِ به، فإذا جَازَ الإِبْدَالُ بلُغَةٍ أُخْرىٰ، فجوَازُهُ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ أَوْلَىٰ، وقيلَ: إنما يجوزُ فِي الْمُفْرَدَاتِ دونَ الْمُرَكَّبَاتِ. وقيلَ: إنما يَجُوزُ لمن يَسْتَحْضِرُ اللفظَ لِيتمكَّنَ مِنَ التَّصَرُّفِ فيه. وقيلَ: إنما يَجُوزُ لِمَنْ كان يَحْفَظُ الْحَدِيْثَ، فَنَسِيَ لَفْظَهُ وبَقِيَ مَعْنَاهُ مُرْتَسِمًا في ذَهْنِهِ، فَلَهُ أن يَرْوِيَهُ بالمعنى لِمَصْلَحَةِ تَحْصِيلِ الْحُكْمِ منه، بِخِلافِ مَنْ كان مُسْتَحْضِراً لِلَفْظِهِ. وجميعُ ماتقَدَّمَ يَتَعَلَّقُ بِالْجَوَازِ وعَدَمِهِ، ولاشَكَّ أَنَّ الْأَوْلىٰ إِيْرادُ الْحديثِ بِألفاظِهِ دون التَّصَرُّفِ فيه، قال القاضِي عِيَاضُ يَنْبَغِي سَدُّبابِ الرِّوَايَةِ بالمعنى؛ لئلا يَتَسَلَّطَ من لايُحْسِنُ، ممن يَظُنُّ أنه يُحْسِنُ، كَمَا وقَعَ لِكَثِيرٍ مِنَ الرُّوَاةِ قَدِيْمًا وَحَدِيْثاً. واللّٰهُ الْمُوَفِّقُ.

ترجمه: رہا روایت بالمعنی، تو اس کے سلسلے میں اختلاف مشہور ہے، اکثر حضرات (عالم کے لیے) جواز ہی پر متفق ہیں، (جیسا کہ اختصار حدیث میں ہے) ان کی سب سے مضبوط دلیل عجمیوں کے لیے جو دونوں زبان جانتے ہوں اپنی اپنی زبانوں میں شریعت (کتاب وسنت) کی تشریح کے جواز پر اتفاق ہے، تو جب دوسری زبان میں بدلنا جائز ہے، تو عربی زبان میں بدلنا بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

بعض لوگوں نے کہا کہ مفرد الفاظ میں جائز ہے، مرکب میں جائز نہیں ہے۔ کچھ لوگوں نے کہا کہ صرف اسی شخص کے لیے جائز ہے جس کو لفظ یاد ہو؛ کیوں کہ وہ اس میں تصرف کرنے پر قادر ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے صرف اسی شخص کے لیے جائز ہے جس کو حدیث یاد ہو اس طرح کہ اس کا لفظ بھول گیا ہو اور اس کا معنی اس کے ذہن میں محفوظ ہو، تو اس کے لیے حدیث سے حکم شرعی کی تحصیل کی مصلحت کے پیش نظر روایت بالمعنی جائز ہے، اس کے برخلاف جس کو اس کا لفظ یاد ہو (اس کے لیے جائز نہیں ہے) مذکورہ تمام اقوال جواز اور عدم جواز سے متعلق ہیں؛

مگراس میں کوئی شک نہیں کہ حدیث کو بعینہ اسی کے الفاظ میں بیان کرنااوراس میں کوئی تصرف نہ کرنا افضل ہے۔ قاضی عیاض کا قول ہے کہ روایت بالمعنی کا دروازہ بالکل مسدود کرنا ضروری ہے؛ تاکہ وہ شخص جرأت نہ کرسکے جو اچھی طرح روایت بالمعنی نہ کرسکتا ہواوراس کا اپنے متعلق گمان ہو کہ وہ اچھی طرح روایت بالمعنی کرے گا، جیسا کہ پہلے اور موجودہ دور میں بہت سے رواۃ کے ساتھ پیش آیااوراللہ ہی توفیق بخشنے والا ہے۔

روایت بالمعنی کا حکم

کسی حدیث کواس لفظ کے ساتھ نہ ذکر کرنا جو کہ زبانِ رسالت مآب ﷺ سے صادر ہوا ہو؛ بلکہ اپنے الفاظ میں اس کے مفہوم کو بیان کرنا، روایت بالمعنی کہلاتا ہے۔ ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہے، تو کیا ہر ایک کے لیے، یا اس میں تخصیص ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں شدید اختلاف ہے جو کہ معروف ومشہور ہے۔ علامہ طاہر جزائری نے اپنی کتاب مستطاب: "توجيه النظر إلى أصول الأثر" میں صرف جائز کہنے والوں کے آٹھ اقوال ذکر کیے ہیں، ناجائز کہنے والوں کے اقوال ان پر مستزاد ہیں۔ علامہ شبیر احمد عثمانی نوراللہ مرقدہ نے بھی ان تمام اقوال کو "مقدمة فتح الملهم" میں بیان کیا ہے۔ مصنفؒ نے یہاں صرف چار اقوال ذکر کیے ہیں، طوالت سے حفاظت کے پیش نظر صرف انھیں کے بیان پر اکتفا کیا جاتا ہے، ان کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

(۱) جمہور فقہاء، محدثین، اہل اصول اورائمہ اربعہ کا مسلک یہ ہے کہ جس طرح اختصار حدیث عالم کے لیے جائز ہے اور غیر عالم کے لیے جائز نہیں ہے، اسی طرح روایت بالمعنی بھی صرف عالم کے لیے جائز ہے، غیر عالم کے لیے نہیں جائز ہے۔ اس قول کے بہت سے دلائل ہیں، سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ تمام علماء کا اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ غیر عرب کے لیے قرآن وحدیث کے مفہوم کو اپنی زبان: فارسی، اردو، ہندی اور انگریزی وغیرہ میں بیان کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ دونوں زبان (مترجم اور مترجم الیہ) سے اچھی طرح واقف ہو، تو جب غیر عربی زبان میں بدلنا جائز ہے، تو عربی زبان میں بدلنا بدرجۂ اولی جائز ہوگا۔

(۲) بعض لوگوں نے کہا کہ صرف مفرد الفاظ کو بدلنا جائز ہے، جیسے: "أسد" کی جگہ "لیث" کردینا۔ مرکب الفاظ میں بدلنا جائز نہیں ہے۔ (۳) کچھ حضرات کا قول ہے کہ جس شخص کو حدیث کے الفاظ مستحضر ہوں اس کے لیے تو جائز ہے؛ کیوں کہ وہ تصرف کرنے پر قادر ہے اور جس کو الفاظ مستحضر نہیں ہیں، اس کے لیے ناجائز ہے۔ (۴) بعض حضرات کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کو حدیث کا مفہوم و معنی یاد ہو، اس کے الفاظ بھول گئے ہوں، اس کے لیے جائز ہے؛ کیوں کہ اس نے لفظ اور معنی؛ دو چیزیں سنی ہیں، ان میں سے پہلی چیز یعنی لفظ کو ادا کرنے پر قادر نہیں ہے؛ لیکن دوسری چیز یعنی معنی کو ادا کرنے پر قادر ہے، تو اس کے لیے روایت بالمعنی کرنا ضروری ہے، تاکہ اس حدیث سے احکام کا استنباط کیا جاسکے، ورنہ تو احکام کا کتمان لازم آئے گا اور اگر الفاظ و معانی؛ دونوں یاد ہوں، تو اس کے لیے جائز نہیں ہے؛ کیوں کہ جس علت کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے، وہ علت اس کے حق میں مفقود ہے۔

افضل کیا ہے؟

اوپر جو اقوال ذکر کیے گئے ہیں، وہ تو جواز اور عدم جواز سے متعلق ہیں۔ اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ حدیث کو انھیں الفاظ میں بیان کرنا افضل ہے جو کہ آپ ﷺ کے زبان مبارک سے صادر ہوئے ہوں؛ کیوں کہ اس میں آپ ﷺ کے الفاظ سے تبرک کا حصول ہے، کسی غلطی کا شائبہ نہیں ہے۔ نیز اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: نضر اللّٰہ امرءً سمع مقالتي فوعاها وأدّاها كما سمع. الحديث، یعنی حق جل مجدہ اس شخص کو سرسبز و شاداب رکھے جس نے میری بات سنکر یاد کی اور جیسا سنا ہے ویسا ہی ادا کردیا۔

بہر حال افضل مذکورہ دلائل کے پیش نظر یہی ہے کہ جن الفاظ میں سنا ہو انھیں الفاظ میں بیان کیا جائے، حتی کہ قاضی عیاض کا قول یہ ہے کہ روایت بالمعنی کا دروازہ بالکل بند کردینا چاہیے، تاکہ وہ لوگ جری نہ ہو جائیں جو اچھی طرح روایت بالمعنی کرنے پر قادر نہ ہوں اور اس کے حقوق کو صحیح طور پر ادا نہ کرسکتے ہوں اور اس خام خیال میں مبتلا ہوں کہ ہم اچھی طرح روایت بالمعنی کرلیں گے۔ اس طرح کے لوگ ہر دور میں موجود رہے ہیں۔

(فإن خَفِيَ الْمَعْنَى) بِأَنْ كانَ اللَّفْظُ مُسْتَعْمَلاً بِقِلَّةٍ (احْتِيجَ إِلىٰ) الْكُتُبِ الْمُصَنَّفَةِ في (شَرْحِ الْغَرِيْبِ) كَكِتَابِ أَبِي عُبَيْدٍ القَاسِمِ بْنِ سلَّامٍ، وهو غيرُ مُرَتَّبٍ، وقد رَتَّبَهُ الشيخُ مُوَفَّقُ الدِّيْنِ بْنُ قُدَامَةَ على الحروفِ. وأَجْمَعُ منه كِتابُ أبي عُبَيْدِ الْهَرَوِيِّ، وقد اعْتَنَى به الحافِظُ أَبُومُوسىٰ الْمَدِيْنِيُّ، فَنَقَّبَ عليه وَاسْتَدْرَكَ. ولِلزَّمَخْشَرِيِّ كتابٌ اسْمُهُ "الفائِقُ" حُسْنُ الترتيبِ؛ ثم جَمَعَ الْجَمِيْعَ ابْنُ الأثِيرِ في "النِّهايَةِ"، وكِتَابُهُ أَسْهَلُ الْكُتُبِ تَنَاوُلاً مع إِعْوَازٍ قَلِيلٍ فيه. وإن كان اللفظُ مُسْتَعْمَلاً بِكَثْرَةٍ؛ لكن في مدلولِهِ دِقَّةٌ، احتيجَ إلى الكُتُبِ الْمُصَنَّفَةِ في شرحِ مَعَانِي الْأَخْبَارِ (وَبَيَانِ الْمُشْكِلِ) منها، وقد أَكْثَرَ الأئمةُ من التصانيفِ في ذٰلك، كالطحاوِيِّ، والخَطَّابِيِّ، وابنِ عبدِالْبَرِّ، وغيرِهِمْ.

ترجمہ: تو اگر معنی پوشیدہ ہو اس وجہ سے کہ لفظ مستعمل کم ہو، تو غریب الفاظ کی شرح میں جو کتابیں تصنیف کی گئیں ہیں، ان کی ضرورت پڑے گی، جیسے: ابوعبید قاسم بن سلّام کی کتاب۔ یہ مرتب نہیں ہے، اب شیخ موفق الدین ابن قدامہ نے حروف کے اعتبار سے اس کو مرتب کر دیا ہے۔ اس سے جامع تر کتاب ابوعبید ہروی کی کتاب ہے، اس کی طرف حافظ ابوموسیٰ مدینی نے توجہ مبذول فرمائی ہے اور اس پر اعتراضات کیے ہیں، نیز تلافی مافات بھی کیا ہے۔ علامہ زمخشری کی ایک کتاب ہے، جس کا نام: "الفائق" ہے، بہترین ترتیب پر ہے۔ پھر مذکورہ تمام کتابوں کو ابن اثیر جزری نے "النہایۃ" میں جمع کر دیا ہے، ابن اثیر کی کتاب سے استفادہ تمام کتب کے مقابلے میں زیادہ آسان ہے، ساتھ ہی (اس میں یہ عیب ہے کہ) کچھ باتیں اس میں درج نہیں ہوسکی ہیں اور اگر لفظ مستعمل تو زیادہ ہو؛ لیکن اس کے مفہوم میں پیچیدگی ہو، تو حدیث کے معانی کی شرح اور مشکل احادیث کی وضاحت میں تصنیف کی جانے والی کتابوں کی ضرورت پڑے گی۔ اس میں بھی ائمہ نے بکثرت تصنیفیں کی ہیں، جیسے: امام طحاوی، امام خطابی اور ابن عبدالبر وغیرہ۔

غریب الحدیث کی تعریف

متنِ حدیث میں پایا جانے والا وہ لفظ ہے، جس کا معنی قلتِ استعمال کے باعث نامانوس اور غیر واضح ہو۔

شرحِ تعریف

کتبِ حدیث کے مطالعہ کے وقت ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ بہت سے ایسے الفاظ آجاتے ہیں جن کے معانی قاری کے لیے واضح نہیں ہوتے ہیں، اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں: ایک یہ کہ الفاظ مفردہ کے معانی مخفی ہوں، دوسری یہ کہ الفاظ مفردہ کی ترکیب کے بعد اس جملے کی مراد واضح نہ ہو، اگر دوسری صورت ہے، تو اس حدیث کو مشکل الحدیث کہا جاتا ہے۔ اس کا بیان آگے آرہا ہے۔ اگر پہلی صورت ہے، تو ان الفاظ کو ''غریب الحدیث کہا جاتا ہے اور اس وقت ان کتابوں کی طرف مراجعت کی جاتی ہے جو ''شرح غریب'' کے سلسلے میں تصنیف کی گئی ہیں، جیسے ابو عبید قاسم بن سلام وغیرہ کی کتابیں۔

کتبِ شرحِ غریب

اس فن میں سب سے پہلے نضر بن شمیل متوفی ۲۰۳ھ نے تصنیف کیا ہے، جیسا کہ امام حاکم کا قول ہے، بعض لوگوں نے کہا کہ معمر بن مثنی متوفی ۲۰۹ھ نے سب سے پہلے تصنیف کیا ہے۔ ان کے بعد امام اصمعی نے تصنیف کیا ہے، پھر ابو عبید قاسم بن سلام متوفی ۲۲۴ھ نے؛ مگر ان کی کتاب مہذب اور مرتب نہیں تھی؛ اس لیے شیخ موفق الدین بن قدامہ متوفی ۶۲۰ھ نے حروف کی ترتیب پر اس کو مرتب کیا ہے؛ اور اس کا نقص یہ بھی ہے کہ تمام مباحث کو یہ کتاب حاوی نہیں تھی؛ اس لیے ابو عبید ہروی متوفی ۴۰۱ھ نے ایک کتاب تصنیف کی، اس میں انھوں نے قرآن وحدیث؛ دونوں کے غریب الفاظ کی شرح کی ہے اور کوشش یہ کی ہے کہ کوئی لفظ چھوٹنے نہ پائے، اسی لیے یہ کتاب تمام کتب سے جامع تر ہے، اس کا نام

انھوں نے "غریبین" رکھا ہے؛ مگر ہے تو یہ بھی ایک انسانی کوشش، اس لیے اس میں بھی بعض باتیں ذکر سے رہ گئیں؛ اس لیے حافظ ابوموسی مدینی متوفی ۵۸۱ھ نے اس کی طرف توجہ مبذول کی اور جو کچھ کمی تھی اس کی تلافی کردی اور ان کی بعض باتوں پر اعتراضات بھی کیے ہیں، اس کتاب کا نام ہے: "ذیل الغریبین" یا "تتمة الغریبین". اس فن کے مصنّفین میں حافظ ابن قتیبہ دینوری متوفی ۲۷۶ھ بھی ہے، ان کی کتاب کا نام ہے: "غریب الحدیث" علامہ خطابی بھی ہیں، ان کی کتاب بھی "غریب الحدیث" کے نام سے مطبوع ہے۔ عبدالغافر بن اسماعیل فارسی متوفی ۵۲۹ھ بھی ہیں، ان کی کتاب: "مجمع الغرائب" سے موسوم ہے۔ علامہ قاسم بن ثابت سرقسطی متوفی ۳۱۳ھ بھی ہیں، ان کی کتاب کا نام "غریب الحدیث" ہے۔

علامہ زمخشری متوفی ۵۳۸ھ بھی اس فن کے مصنف ہیں، ان کی کتاب ہے: "الفائق في غریب الحدیث" یہ اس فن کا عظیم شاہکار اور عمدہ ترتیب پر ہے۔ پھر ایسا ہوا کہ علامہ ابن اثیر جزری پیدا ہوئے، انھوں نے متقدمین کی کتابوں کو جمع کر کے ایک نئی کتاب "النهایة في غریب الحدیث والأثر" ترتیب دی، ترتیب ایسی عمدہ کہ ہر شخص کے لیے اس سے استفادہ آسان سے آسان ہوگیا؛ مگر قسمت کی خوبی دیکھیے کہ اس میں بھی کچھ باتیں اپنی جگہ بنانے سے رہ گئیں اور علامہ صفي الدین محمود بن محمد ارموی متوفی ۷۲۳ھ کو اس کا تکملہ لکھنا پڑا۔

پھر علامہ جلال الدین سیوطی کا دور آیا، انھوں نے ابن اثیر جزری کی کتاب کی تلخیص کی، جس کا نام انھوں نے الدُرّ النثیر في تلخیص نهایة ابن أثیر" رکھا، پھر علامہ متقی برہان پوری ہندی متوفی ۹۷۶ھ نے بھی اس کی تلخیص "مختصر النهایة" کے نام سے کی ہے، پھر ہندوستان کی مایہ ناز شخصیت علامہ محمد بن طاہر پٹنی متوفی ۹۸۶ھ میدان میں اترے، انھوں نے "مجمع بحار الأنوار" کے نام سے ایسی کتاب تصنیف کی جو اپنی نظیر آپ ہے، اس میں "النهایة" کی تمام باتیں آگئی ہیں اور مزید بیش بہا فوائد پر مشتمل ہے، اگر اس کو اس فن کی کتب کے لیے "حرف آخر" کہا جائے، تو بیجا نہ ہوگا۔

مشکل الحدیث کی تعریف

وہ متن حدیث ہے جس کی مراد بادیٔ النظر میں واضح نہ ہو۔

شرحِ تعریف

اگر حدیث میں ایسے الفاظ ہوں جن کا استعمال تو بکثرت ہوتا ہے ہو؛ لیکن بوقتِ ترکیب کلمات پورے جملے کی مراد اور اس کا مقصود کیا ہے؟ یہ پوشیدہ ہو، تو ایسی حدیث کو ''مشکل الحدیث'' کہا جاتا ہے اور اس کو حل کرنے کے لیے ان کتابوں کی مراجعت کرنی پڑتی ہے جو عام احادیث کی شرح وتوضیح کے لیے لکھی گئی ہیں یا خاص احادیث یعنی صرف مشکل احادیث کی شرح کے سلسلے میں تصنیف کی گئی ہیں، جیسے: امام طحاوی کی "مشکل الآ ثار"، امام خطابی کی "معالم السنن"، ابن فورک کی "مشکل الحدیث و بیانه" اور حافظ ابوعمر بن عبدالبر کی "الاستذکار"۔

فوائد: "بیان المشکل" اس کا عطف متن مجرور میں "شرح الغریب" پر ہے اور شرح کے اندر "شرح معاني الأخبار" پر ہے۔ "غریب الحدیث" اور "حدیث غریب" میں فرق ہے؛ جیسا کہ دونوں کی تعریفوں سے ظاہر ہے، مذکورہ بالا عبارت میں ''غریب الحدیث'' کی بحث ہے۔ غریب الحدیث کی بحث روایت بالمعنیٰ سے ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے یہاں زیر بحث آئی ہے، گویا یہ کلام استطرادی اور ضمنی ہے؛ کیوں کہ اصل بحث تو ''اسباب جرح راوی'' کی چل رہی ہے، سات کا بیان پہلے ہو چکا ہے، آگے آٹھویں کا بیان ہے۔

ثم الجَهَالَةُ بالراويُ، وهي السبَبُ الثامنُ في الطعنِ (**وسَبَبُهَا**) أَمْرَانِ، أحدُهُمَا: (**أن الراوي قدتَكْثُرُ نُعُوْتُهُ**) مِن اسمٍ، أوكُنيَةٍ، أولَقَبٍ، أوصِفَةٍ، أوحِرْفَةٍ، أونِسْبَةٍ، فَيَشْتَهِرُبشيىءٍ منها (**فَيُذْكَرُ بغَيْرِ ما اشْتُهِرَبِهِ لِغَرْضٍ**) مِنَ الأغراضِ، فيُظَنُّ أنه آخرُ، فَيَحْصُلُ الْجَهْلُ بِحَالَهِ. (وصَنَّفُوْا فيه) أي فِيْ هذا النوعِ (**الْمُوَضِّحَ**) لِأَوْهَامِ الْجَمْعِ وَالتَّفْرِيْقِ، أجادفيه الخطيبُ، وسَبَقَهُ إليه عَبْدُالْغَنِي ثُمَّ الصُّوْرِيِّ. ومِنْ أَمْثِلَتِهِ: مُحمدُبْنُ السَّائِبِ بْنِ بِشْرٍ الْكَلْبِيُّ، نَسَبَه بعضُهم إلى جَدِّهِ، فَقَالَ: مُحمدُ بْنُ بِشْرٍ، وسَمَّاهُ بَعْضُهُمْ: حَمَّادَ بْنَ الْسائِبِ. و كَنَّاهُ بعضُهم: أبَا النَّضْرِ، وبَعْضُهُمْ: أبَا سَعِيْدٍ، وبعضُهم: أباهِشَامٍ فصار يُظَنُّ أنه جَمَاعَةٌ، وهو واحدٌ، ومن لايَعْرِفُ حقيقةَ الْأَمْرِفيه لايَعْرِفُ شَيْئًا من ذٰلك.

ترجمہ: پھر راوی کا مجہول ہونا ہے، یہ طعن راوی کا آٹھواں سبب ہے۔ (وہ جہالت جس کو ختم کرنا دشوار ہو) اس کے سبب دو ہیں: ایک یہ کہ راوی کی ذات پر دلالت کرنے والے الفاظ یعنی علم، یا کنیت یا لقب یا صفت یا پیشہ یا (کسی چیز کی طرف) نسبت بکثرت ہوں اور کسی ایک سے اس کی شہرت ہو؛ مگر غیر مشہور لفظ سے کسی غرض کے باعث اس کو ذکر کیا جائے، جس کے نتیجے میں یہ گمان ہو کہ وہ دوسرا شخص ہے اور اس کی حالت مجہول ہو جائے۔ محدثین نے اس نوع میں "الموضح لأوهام الجمع والتفريق" تصنیف کی ہے، اس نوع میں خطیب بغداد ی کی تصنیف عمدہ ہے، اس میں ان سے پہلے عبدالغنی نے پھر صوری نے تصنیف کیا ہے۔ اس نوع کی مثالوں میں محمد بن السائب بن بشر کلبی ہے، (اسی نام سے وہ مشہور ہے؛ مگر) بعض لوگوں نے اس کی نسبت دادا کی طرف کر کے اس کو "محمد بن بشر" کہا ہے، بعض لوگوں نے "حماد بن السائب" سے موسوم کیا ہے، کسی نے "ابوالنضر" کنیت سے ذکر کیا ہے اور بعض نے "ابوسعید" کنیت سے۔ نیز بعض نے "ابوہشام" کنیت سے ذکر کیا ہے، جس کے نتیجے میں یہ گمان کیا جانے لگا کہ مذکورہ اسماء سے مراد جماعت ہے؛ حالاں کہ وہ ایک ہی شخص ہے، مذکورہ

اسماء کی مراد کے سلسلے میں جس کو حقیقتِ حال کا علم نہ ہو سکا اس کو مذکورہ حضرات میں سے کسی کی معرفت، حاصل نہیں ہوئی۔

جہالتِ راوی کا بیان

جرح راوی کے دس اسباب میں سے سات کا بیان ہو چکا اور یہ بھی بیان ہو چکا کہ جس حدیث کا راوی ان میں سے کسی قسم کی جرح سے مجروح ہو، اس حدیث کا کیا نام رکھا جائے گا۔ یہاں سے جرح راوی کے آٹھویں سبب ''جہالتِ راوی'' کا بیان ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی کی ذات مجہول ہو یعنی معلوم نہ ہو کہ یہ شخص کون ہے؟ یا راوی کی صفات مجہول ہوں یعنی یہ تو معلوم ہو کہ وہ فلاں شخص ہے، فلاں جگہ کا رہنے والا ہے؛ لیکن اس کے اوصاف کیسے ہیں؟ عادل ہے یا نہیں، ضبط رکھتا ہے یا نہیں؟ یہ چیزیں معلوم نہ ہوں۔ یہ دو قسم کی جہالت ہوئی، ایک جہالت ذاتیہ، دوسری جہالت وصفیہ۔ دوسری قسم کا بیان شرح نخبۃ الفکر ص ۷۰ کی آخر سطر سے ہے اور پہلی قسم کا بیان درج ذیل ہے

اسبابِ جہالت ذاتیہ

مصنف کے بیان کے مطابق راوی کی ایسی جہالت ذاتیہ جس کو ختم کرنا دشوار ہو، اس کے دو اسباب ہیں: دوسرے کا بیان آگے آتا ہے۔ پہلا سبب یہ ہے کہ بسا اوقات کسی راوی کی ذات پر دلالت کرنے والے الفاظ متعدد ہوتے ہیں مثلاً: یہ کہ اس کا علم ہو، اس کی کنیت ہو، اس کا لقب بھی ہو، کوئی صفت، مثلاً اعمش، اخفش وغیرہ بھی، نیز اس کا کوئی پیشہ اور حرفت ہو جس سے وہ جانا جاتا ہو۔ جیسے: بزاز، حداد وغیرہ، اسی طرح کسی چیز کی جانب اس کی نسبت بھی ہو اور مذکورہ چیزوں میں سے کسی ایک سے وہ راوی مشہور ہو اور باقی الفاظ سے معروف نہ ہو ایسی صورت میں اگر اس سے روایت کرنے والا اس کو غیر مشہور لفظ سے ذکر کر دے، تو دیکھنے والا یہ گمان کرے گا کہ یہ کوئی اور شخص ہے وہ شخص نہیں ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ شخص مجہول ہو جائے گا۔

سوال یہ ہے کہ غیر مشہور لفظ سے ذکر کوئی کیوں کرے گا؟ جواب یہ ہے کہ مختلف مقاصد

کے پیش نظر ایسا کیا جا سکتا ہے، مثلاً یہ کہ مروی عنہ ضعیف ہو، یا اس راوی سے کم عمر ہو، یا راوی کے اساتذہ کم ہوں اور اس طریقے سے اساتذہ کی کثرت بتلانا چاہتا ہو وغیرہ وغیرہ۔

اس کی مثال

اس کی مثال میں مصنف نے ''محمد بن السائب بن بشر کلبی'' کو پیش کیا ہے۔ یہ مشہور مفسر ہیں؛ مگر ناقابل اعتبار اور ضعیف ہیں، ان کی شہرت اسی لفظ سے ہے جو کہ ذکر کیا گیا؛ مگر بعض لوگ ان کو دادا کی طرف منسوب کر کے ''محمد بن بشر'' کہتے ہیں، کچھ لوگ ان کو'' حماد بن سائب'' کہتے ہیں۔ حماد یا تو ان کا دوسرا نام ہے یا ان کا لقب ہے۔ جب کہ بعض لوگ ان کو ان کی کنیت ''ابوالنضر'' سے ذکر کرتے ہیں اور قاسم بن الولید ان کو ''ابوالہشام'' کی کنیت سے یاد کرتے ہیں ؛ کیوں کہ ان کے ایک لڑکے کا نام ''ہشام'' تھا، اسی طرح عطیہ العوفی ان کو ''ابوسعید'' کی کنیت کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔ اب بعض لوگ ایسے ہیں جو حقیقتِ حال سے واقف ہیں، وہ تو سمجھ جاتے ہیں کہ یہ تمام ایک ہی ذات کے متعدد نام ہیں، الگ الگ شخصیتیں نہیں ہیں۔ اس لیے خواہ کسی بھی لفظ کو ذکر کیا جائے، وہ سمجھ جاتے ہیں کہ یہ فلاں ہی شخص ہے؛ مگر بہت سے لوگ ایسے ہیں جو حقیقت حال سے واقف نہیں ہوتے ہیں، ان کو یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ الفاظ ایک ہی ذات کے متعدد نام ہیں؛ بلکہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ الگ الگ شخصیتیں ہیں اور پھر ان میں سے کسی کو نہیں پہچانتے ہیں کہ وہ کون ہے؟۔

اس فن میں تصنیف

اس قسم کے جو روات ہیں ان کی جہالت کو ختم کرنے اور حقیقتِ حال سے واقف کرانے کے لیے علماء نے کتابیں تصنیف کی ہیں، ان کتب کو بطور اسم جنس ''الموضّح لأوهام الجمع والتفریق'' کہا جاتا ہے، یعنی ایسی کتابیں جو ان اوہام کی وضاحت کرتی ہیں جو ایک ہی شخص میں متعدد صفات کے جمع ہونے اور متفرق ہونے سے پیدا ہوئے ہیں بایں طور کہ اس کی ذات پر دلالت کرنے والے صفات متعدد ہوں؛ مگر کسی ایک غیر معروف سے اس کو ذکر کیا

جائے۔اس فن میں علامہ عبدالغنی بن سعید مصری متوفی ۴۰۹ھ نے ایک کتاب تصنیف کی ہے؛ جس کا نام:''إيضاح الإشكال في الرواة'' ہے، پھران کے شاگرد ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ صوری متوفی ۴۴۱ھ نے کتاب تصنیف کی ہے، ان کے بعد ان کے شاگرد رشید اور اصول ِ حدیث کے تقریباً جملہ فنون میں تصنیف کرنے والے، امام خطیب بغدادی نے بھی تصنیف کی ہے،ان کی کتاب کا نام بعینہ وہی ہے جواس نوع کا نام ہے،یعنی''الموضح لأوهام الجمع والتفريق'' یہ کتاب سابق دونوں کتابوں سے عمدہ ہے۔

فوائد: ''من اسم'' اسم سے مراد''علم'' ہے علم: ایسے لفظ کو کہتے ہیں جوصرف ذات معینہ پر دلالت کرے،تعریف یا برائی اس میں ملحوظ نہ ہو۔لقب: ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو ذات معینہ پر تعریف یا برائی کے ساتھ دلالت کرے، جیسے: صدیق،حضرت ابوبکر کا لقب ہے۔فاروق، حضرت عمرؓ کا لقب ہے۔کنیت: وہ لفظ ہے جو مرکب اضافی ہو اور مضاف مندرجہ ذیل الفاظ میں سے کوئی ہو: أب،أم، ابن، بنت' أخ، أخت، عم، عمة، خال، خالة. جیسے: أبو هريره، أم سلمة وغیرہ۔

''وسببها أمران'' ضمیر مجرور بطریق صنعتِ استخدام اس جہالت ذاتیہ کی طرف راجع ہے جس کا ازالہ دشوار ہو۔صنعتِ استخدام یہ ہے کہ ایک لفظ کو ذکر کیا جائے ،تو اس کے ایک معنی لیے جائیں اور پھر جب اسی لفظ کو دوبارہ ذکر کیا جائے یا اس کی طرف ضمیر لوٹائی جائے، تو دوسرا معنی مراد لیا جائے۔مصنف کے قول:''ثم الجهالة'' میں معنی عام جہالت ذاتیہ اور وصفیہ؛ دونوں مراد ہیں؛ مگر ضمیر مجرور سے صرف جہالت ذاتیہ مراد ہے اور وہ بھی ایسی جہالت ذاتیہ جس کا ازالہ دشوار ہو۔رہی ایسی جہالت ذاتیہ جس کا ازالہ دشوار نہ ہو۔جیسے: کوئی کثیر الحدیث ہو؛ مگر کسی طریق میں اس کا نام نہ لیا گیا ہو اس کا یہاں بیان نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کا تو تتبع طرق سے ازالہ ہو جائے گا؛ اس لیے کہ یہ بات محال ہے کہ تمام طرق اس کے نام کو ذکر نہ کرنے پر متفق ہوں۔

(و) الأمرُ الثانِي: أنّ الراويَ **(قد يكونُ مُقِلًّا)** من الحديثِ **(فلا يُكثَرُ الأخذُ عنه،** و) قد صَنَّفُوا **(فيه الوُحْدانَ)** وهو من لم

يَرْوِعنه إلاواحِدٌ، ولوسُمِّي، وَمِمَّنْ جَمَعَهُ: مُسْلِمٌ، وَالْحَسَنُ بْنُ سُفْيَانَ، وغيرُهما، (أولايُسمَّى) الراويْ (اختصاراً) مِنَ الراويْ عنه، كقولِهِ: أَخْبَرَنِيْ فلانٌ، أوشيخٌ، أورجلٌ، أوبعضُهم، أوابنُ فُلان. و يُسْتَدَلُّ على معرفةِ اسْمِ الْمُبْهَمِ بِوُرُوْدِهِ من طرِيْقٍ آخَرَ مُسَمًّى.(و) صَنَّفُوْا (فيه، الْمُبْهَمَاتِ، ولايُقْبَلُ) حديثُ (الْمُبْهَمِ) مالم يُسَمَّ؛ لأن شرطَ قَبُوْلِ الْخَبَرِ عدالةُ راويه، ومن أُبْهِمَ اسْمُهُ لاتُعْرَفُ عَيْنُهُ، فكيفَ عَدَالَتُهُ؟!

ترجمہ: اور دوسرا سبب یہ ہے کہ کبھی راوی کم حدیث والا ہوتا ہے، تو اس سے روایت زیادہ نہیں ہوتی ہے۔(اور وہ مجہول الذات ہو جاتا ہے) اس نوع میں محدثین نے "وُحدان" تصنیف کیا ہے۔ وہ کم حدیث والا (جس سے روایت زیادہ نہ ہو) وہ شخص ہے جس سے صرف ایک شخص نے روایت کیا ہو؛ ہر چند کہ اس کا نام بھی لیا گیا ہو، اس نوع کے افراد کو جمع کرنے والوں میں امام مسلم، حسن بن سفیان اور ان کے علاوہ محدثین ہیں۔ یا (راوی کم حدیث والا ہو اور) اس سے روایت کرنے والے کے اختصار کی وجہ سے اس کا نام نہ لیا گیا ہو، جیسے: اس کا قول:أخبرني فلان، یا شیخ، یارجل، یابعضهم، یا ابن فلان. مبہم کے نام کی شناخت پر استدلال کیا جائے گا اس کے ایسے دوسرے طریق سے آنے کے ذریعہ جس میں نام لیا گیا ہو اور جن کا نام نہ لیا جائے (خواہ سند میں ہو یا متن میں) ان کے سلسلے میں محدثین نے "المبهمات" تصنیف کیا ہے۔ مبہم راوی کی حدیث مقبول نہیں ہے، جب تک کہ اس کا نام نہ لیا جائے؛ کیوں کہ حدیث کی قبولیت کی شرط اس کے راوی کا ثقہ ہونا ہے اور جس کا نام مبہم ہوگا اس کی ذات مجہول ہوگی، تو اس کا ثقہ ہونا کیسے معلوم ہوگا؟!

جہالتِ ذاتیہ کا دوسرا سبب

اس کا دوسرا سبب راوی کا "قلیل الحدیث" ہونا ہے، قلیل الحدیث کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ اس سے روایت زیادہ نہ ہو، دوسری یہ کہ اس کا نام نہ لیا گیا ہو۔ وہ قلیل الحدیث جس سے

روایت زیادہ نہ ہو اس کی تعریف یہ ہے: وہ ایسا راوی ہے جس سے صرف ایک شخص نے روایت کیا ہو؛ خواہ وہ راوی صحابی ہو یا غیر صحابی اور خواہ اس کا نام لیا گیا ہو یا نہ لیا گیا ہو، بہر صورت وہ راوی ''مجھول الذات ہوگا''؛ لیکن اگر وہ راوی صحابی ہو، تو اس کی جہالت مضر نہیں ہے؛ کیوں کہ صحابہ کی عدالت وثقاہت پر جمہور کا اتفاق ہو چکا ہے۔ اس قسم کے راوی کی حدیث کا حکم شرح نخبۃ الفکر ص ۷۰ پر آ رہا ہے۔

اس قسم کے رواۃ کو جمع کرنے کے لیے محدثین نے جو کتابیں تصنیف کی ہیں، ان کو "وحدان" کہا جاتا ہے۔ وحدان، واحد کی جمع ہے جیسے: رکبان، راکب کی جمع ہے۔ وحدان سے مراد ایسی کتابیں ہیں جو ان کو جمع کرنے کے لیے لکھی گئی ہوں جن سے صرف ایک شخص نے روایت کیا ہو۔ اس نوع کے مصنفین میں امام مسلم اور حسن بن سفیان وغیرہ ہیں، اول الذکر کی کتاب کا نام: "کتاب المنفردات والوحدان" ہے۔

اور وہ قلیل الحدیث راوی جس کا نام نہ لیا گیا ہو اس کی تعریف یہ ہے: وہ ایسا راوی ہے جس سے ایک سے زیادہ لوگوں نے روایت کیا ہو؛ مگر مکثرین کے مرتبے کو نہ پہنچا ہو اور اختصاراً اس کا نام نہ لیا گیا ہو۔ یہ تعریف مصنف نے نہیں کی ہے؛ مگر صورت اولی کے راوی کی تعریف کے مقابلے سے ظاہر ہوتی ہے۔ اس نوع کے راوی کو ''مبہم'' کہا جاتا ہے، مبہم راوی کی مثال کے لیے جیسے: اس سے روایت کرنے والا کہے: أخبرني فلان، یا أخبرني شیخ، یا أخبرني رجل، یاأخبرني بعضھم، یاأخبرني ابن فلان، یا حدثوني، یاحُدِّ ثْتُ (فعل مجھول) یاحدثني نفرمنھم، یا حدثني واحد وغیرہ وغیرہ۔

اس نوع کے رواۃ کو جمع کرنے کے لیے محدثین نے جو کتابیں تصنیف کی ہیں، ان کو "مبھمات" کہا جاتا ہے۔ مبہمات میں ایسے رواۃ کی تعیین کی جاتی ہے جو سندِ حدیث میں مبہم اور غیر مسمی آتے ہوں، اسی طرح ان کتابوں میں ایسے اشخاص کی بھی تعیین کی جاتی ہے، جو متنِ حدیث میں غیر مسمی اور مبہم ہوں، اس نوع کے مصنفین میں حافظ ابو القاسم بن بشکوال کی کتاب جامع ترین ہے، جس کا نام ہے: "الغوامض المبھات". ان کے علاوہ عبد الغنی بن سعید مصری اور خطیب بغدادی کی تصنیفیں ہیں، ان کی کتابوں کے نام بالترتیب

یہ ہیں ”الغوامض والمبهمات“ اور ”الأسماء المبهمة في الأنباء المحكمة“

سند میں مبہم کی مثال

عن حجاج بن فرافصة عن رجل عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: المومن غِرٌّ كريم، أخرجه أبو داؤود.

اس سند میں ابوسلمہ سے روایت کرنے والا شخص مبہم ہے؛ مگر ابوداؤد ہی کی دوسری روایت سے معلوم ہوگیا کہ وہ شخص ”يحيىٰ بن أبي كثير“ ہے، جیسا کہ ابوداؤد کتاب الادب ”باب في حسن العشرة“ میں ہے۔

متن میں مبہم کی مثال

عن عائشةؓ أن امرأة سألت النبي ﷺ عن غسلها من المحيض، فأمرها كيف تغتسل؟ فقال: خُذِي فرصة من مسك فتطهري بها، أخرجه البخاري وغيره.

متن حدیث کے اندر آپ ﷺ سے سوال کرنے والی عورت مبہم ہے؛ مگر دوسری روایتوں میں اس کی تعیین موجود ہے، مثلاً مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ وہ عورت ”اسماء بنت یزید بن السکن“ ہے اور ایک روایت میں ہے کہ وہ ”اسماء بنت شکل“ ہے۔

کیسے ہو مبہم رواۃ کی تعیین؟

مبہم رواۃ، خواہ سند میں ہوں یا متن میں، ان کی تعیین کا طریقہ مصنف نے یہ بیان کیا ہے کہ اس کی دوسری سند تلاش کی جائے، کسی نہ کسی سند میں اس کے نام کی تعیین ہو ہی جائے گی، جیسا کہ اوپر کی دونوں مثالوں میں دوسری سند سے مبہم کی تعیین ہوگئی ہے۔

سند میں مبہم راوی کی حدیث کا حکم

اگر متن میں کوئی شخص مبہم ہو، تو اس سے حدیث کے مرتبے پر کوئی اثر نہیں ہوتا ہے؛ البتہ

اگر سند میں کوئی راوی مبہم آئے، تو اس حدیث کا حکم یہ ہے کہ دو شرطوں کے ساتھ وہ مقبول ہے: ایک یہ کہ دوسری سند سے اس کی تعیین ہو جائے اور دوسری شرط یہ ہے کہ صفاتِ قبولیت (عدالت، ضبط وغیرہ) اس میں پائے جائیں؛ لیکن اگر مبہم کی تعیین نہیں ہوئی، تو اس کی حدیث مقبول نہیں ہے؛ کیوں کہ قبولیت کی شرط اس کے راوی کا عادل اور ضابط ہونا ہے اور جس راوی کا نام مبہم ہو، اس کی ذات بھی غیر معروف ہوگی اور جب اس کی ذات غیر معروف ہے، تو اس کی عدالت اور ضبط کیسے معلوم ہو سکتے ہیں؟ تو چوں کہ قبولیت کی شرط نہیں پائی گئی؛ اس لیے اس کی حدیث مقبول نہیں ہوگی۔

اسی طرح اگر مبہم کے نام کی تعیین ہوگئی؛ مگر شرائطِ قبولیت کا وہ حامل نہیں ہے، تو اس کی حدیث بھی مقبول نہیں ہوگی۔

فوائد: "هو من لم يرو" ضمیر مرفوع کا مرجع "المقل الذي لايكثر الأخذ عنه" ہے اور "لو سمي" کا تعلق "من لم يرو عنه" سے ہے۔

"أو لا يسمى" اس کا عطف "لايكثر الأخذ عنه" پر ہے اور مطلب یہ ہے کہ جہالت ذاتیہ کا دوسرا سبب راوی کا قلیل الحدیث ہونا ہے اور اس کی دو صورت ہے: ایک یہ کہ اس سے روایت زیادہ نہ ہو، دوسری یہ کہ اس کا نام نہ لیا گیا ہو اور پہلی صورت کی تعریف "هو من لم يرو" سے ہے اور دوسری صورت کی تعریف مصنف نے نہیں کی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ صورتِ اولی کی تعریف کے مقابلے سے اس کی تعریف مفہوم ہو جاتی ہے؛ لہٰذا تقدیرِ عبارت اس طرح ہوگی: والأمر الثاني أن الراوي قد يكون مقلا، وهو إماأن لايكثر الأخذ عنه، وإماأن لايسمى، فالمقل الذي لم يكثرالأخذعنه من لم يرو عنه إلاواحد، سواء سمي أو لم يسمى، والمقل الذي لا يسمى من روى عنه أكثرمن واحد ولم يبلغ إلى مرتبة المكثرين.

اس تقریر سے اس اعتراض کا حل ہو گیا جو اس مقام پر کیا جاتا ہے کہ مصنف کا یہ دعوی کہ سببِ جہالت دو ہیں، درست نہیں ہے؛ کیوں کہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ چار ہیں:
(۱) کثرت نعوت (۲) قلیل الحدیث ہونا (۳) عدم تسمیہ (۴) عدم توثیق اُحد،

ملاعلی قاری نے تو صاف کہہ دیا کہ: "لم نجد لعبارته تأويلا" مصنف کی عبارت کی ہمارے پاس کوئی تاویل نہیں ہے۔ قاضی محمد اکرم سندھی نے جواب تو دیا؛ مگر درست نہیں ہے؛ اس لیے کہ ان کا جواب یہ ہے کہ مصنف کا دعوی متن کے ساتھ خاص ہے، یعنی متن کتاب میں جو اسباب بیان کیے گئے ہیں وہ دو ہیں؛ لیکن آپ متن پر ایک نظر ڈالیں، آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ اوپر جو چار اسباب شمار کیے گئے ہیں وہ سب کے سب متن میں موجود ہیں۔

ہماری تقریر سے جو جواب نکلا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف کے قول: "وسببها أمران" میں ضمیر مجرور کا مرجع بطریق صنعت استخدام "والجهالة الذاتية للراوي" ہے، ذاتیہ کی قید سے جہالت وصفیہ خارج ہو گئی؛ لہٰذا چوتھا سبب جس میں جہالت وصفیہ کا بیان ہے یہاں زیر بحث نہیں آئے گا؛ بلکہ اس کا بیان آگے مستقلاً آ رہا ہے۔ رہا عدم تسمیہ، تو یہ مستقل سبب جہالت نہیں ہے؛ بلکہ سبب جہالت قلیل الحدیث ہونا ہے اور اس کی دو صورتیں ہیں، جن میں سے ایک صورت راوی سے روایت کا زیادہ نہ ہونا ہے اور دوسری صورت عدم تسمیہ ہے؛ لہٰذا دونوں صورت ملا کر سبب ایک ہی ہوا اور ایک سبب کثرت نعوت ہے جس کو پہلے نمبر پر ذکر کیا گیا ہے؛ اس لیے مصنف کا یہ دعوی کہ اسبابِ جہالت دو ہیں، اپنی جگہ بالکل ٹھیک ہے۔ واللہ اعلم۔

"كقوله: أخبرني فلان" یہ مثالیں کسی راوی کا نام مطلقا نہ ذکر کرنے کی ہیں، خواہ نام ذکر نہ کرنے کا سبب اختصار ہو یا اس کے علاوہ۔ صرف اختصاراً نام ذکر نہ کرنے کی مثالیں نہیں ہیں۔

"صنفوا فيه المبهمات" مصنف کے شاگرد علامہ کمال الدین بن ابی شریف نے یہاں مصنف پر اعتراض کیا ہے کہ مبہمات کا موضوع جس طرح ان لوگوں کی تعیین کرنا ہے جو سند میں مبہم طور سے آئے ہوں، اسی طرح ان لوگوں کی بھی تعیین کرنا ہے جو کہ متن حدیث میں مبہم آتے ہیں؛ لہٰذا مصنف کا کتب مبہمات کو صرف مبہم فی السند کے ساتھ خاص کرنا درست نہیں ہے، جیسا کہ سباقِ کلام سے معلوم ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ضمیر مجرور بطریق صنعت استخدام "من أُبهم" کی طرف راجع ہے

اور یہ لفظ عام ہے جو سند میں مبہم ہوں ان کو بھی شامل ہے اور ان کو بھی شامل ہے جو متن میں مبہم ہوتے ہیں؛ لہذا اعتراض ٹھیک نہیں ہے۔

(و) كذا لا يُقبَلُ خبرُهُ (**لو أُبْهِمَ بلفظِ التعديلِ**)، كأن يقولَ الراويُ عنه: أَخبَرَنِي الثِّقةُ؛ لأنه قد يكونُ ثِقةً عنده مَجرُوحًا عند غيرِهِ، وهٰذا (**على الأَصحِّ**) فِي المَسأَلَةِ، ولِهٰذِهِ النُّكتَةِ لم يُقبَلِ المُرسَلُ، ولو أَرسَلَهُ العَدلُ جازِماً به، لهٰذا الاحتمالِ بعينِهِ. وقيل: يُقبَلُ تَمَسُّكًا بالظاهِرِ؛ إذالجَرحُ على خلافِ الأَصلِ. وقيل: إن كان القَائِلُ عالِمًا، أَجزَأَ ذٰلك في حقِ من يُوافِقُهُ في مَذهَبِهِ. وهٰذا ليس من مباحثِ عُلومِ الحديثِ. واللّٰهُ المُوَفِّقُ.

ترجمہ: اسی طرح راوی کی حدیث مقبول نہیں ہے، اگر توثیق کے لفظ سے مبہم کیا گیا ہو، جیسے: اس سے روایت کرنے والا کہے: "أخبر ني الثقة" (مجھے معتمد آدمی نے خبر دیا)؛ کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ اس کے اعتقاد میں وہ معتمد ہو اور دوسروں کے اعتقاد میں غیر معتمد ہو۔ یہ حکم اس مسئلے میں (متعدد اقوال میں سے) اصح قول کے مطابق ہے۔ اسی نکتے (راوی کے مجہول ہونے) کے باعث مرسل کو قبول نہیں کیا گیا ہے، ہر چند کہ ثقہ راوی ارسال کے جزم کے ساتھ ارسال کرے، بعینہ مذکورہ احتمال ہی کی وجہ سے۔ اور کہا گیا ہے کہ ظاہر سے استدلال کرتے ہوئے اس کو قبول کیا جائے گا؛ اس لیے کہ جرح اصل کے خلاف ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر کہنے والا مجتہد ہو، تو مبہم کی توثیق اس شخص کے حق میں کافی ہے جو اس کا ہم مذہب ہو۔ یہ قول علوم حدیث کے مباحث میں سے نہیں ہے، اللہ تعالی ہی حق اور صواب کی توفیق بخشنے والا ہے۔

تعدیل مبہم

اگر کوئی راوی اپنے شیخ کا نام نہ لے اور ایسے لفظ سے اس کو ذکر کرے جو کہ تعدیل وتوثیق کے لیے مستعمل ہوتا ہے، مثلاً یہ کہے: "أخبرني الثقة" یا "أخبرني العدل" یا "أخبرني من

لا أتّهمه"، تو اس کو اصطلاح میں "تعدیل مبهم" کہا جاتا ہے۔ واضح ہو کہ اس سے ملتا جلتا ایک لفظ "التعدیل المبهم" استعمال ہوتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے: کسی راوی کی توثیق کی جائے؛ مگر توثیق کا سبب نہ بیان کیا جائے، مثلاً صرف اتنا کہے: "فلاں ثقہ ہے"، جیسا کہ "الجرح المبهم" کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی راوی پر جرح کی جائے؛ مگر اس کے اسباب نہ بیان کیے جائیں۔ یہ وضاحت اس لیے کی گئی ہے کہ بعض لوگ دونوں لفظ میں فرق نہیں کر پاتے ہیں۔

تعدیل مبہم والے کی حدیث کا حکم

جس مبہم راوی کی تعدیل کی گئی ہو، اس کی حدیث مقبول ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں متعدد اقوال ہیں: (۱) اصح قول کے مطابق مقبول نہیں ہے؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ کہنے والے کے اعتقاد میں وہ ثقہ ہو؛ مگر دوسروں کے اعتقاد اور نفس الامر میں مجروح ہو۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی عادل شخص آپ ﷺ کی طرف نسبت کے جزم و یقین کے ساتھ ارسال کرے، تو اس کو قبول نہیں کیا جاتا ہے؛ کیوں کہ جس کو حذف کیا ہے وہ مجہول ہے اور مجہول ہونے کی وجہ سے نامقبول اس لیے ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ارسال کرنے والے کے اعتقاد میں اگرچہ ثقہ ہو؛ مگر نفس الامر اور دوسروں کے اعتقاد میں غیر ثقہ ہو۔ خطیب بغدادی، امام صیرفی اور ابن الجزری رحمہم اللہ کا یہی مسلک ہے۔ (۲) امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ مقبول ہے؛ کیوں کہ ہر شخص کے اندر اصل عدالت ہے اور جرح خلافِ اصل ہے، اس لیے اصل اور ظاہر سے استدلال کرتے ہوئے اس کی حدیث مقبول ہے، خلاف ظاہر اور خلاف اصل پر اس وقت تک عمل نہیں کیا جائے گا، جب تک کہ اس کی دلیل دستیاب نہ ہو جائے۔ (۳) مطلقاً مقبول ہے، جیسا کہ اگر اس کا نام لے کر اس کو متعین کر دیا جائے، تو اس کی حدیث مقبول ہوتی ہے؛ اس لیے کہ دونوں حالتو ں (نام لینے اور نہ لینے) میں وہ مامون عن الجرح ہے۔ (۴) بعض متاخرین کا قول ہے کہ اگر یہ کہنے والا مجتہد ہو، جیسے: امام مالک، امام شافعی، امام ابو یوسف اور امام محمد وغیرہ، تو اس امام کے مقلدین کے حق میں توثیق مقبول ہے، دوسروں کے حق میں مقبول نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کا اس

طرح کہنا دوسروں کے خلاف استدلال کرنے کے لیے نہیں ہے؛ بلکہ اپنے مقلدین کے لیے حکم کی دلیل بیان کرنے کے لیے ہے۔ یہ آخری قول علوم حدیث کی بحث سے خارج ہے، اس کا تعلق علم اصول فقہ سے ہے۔ محققین کی ایک جماعت نے اسی قول کو پسند کیا ہے، امام حرمین اور امام رافعی وغیرہ نے اسی کو ترجیح دیا ہے۔

(۵) بعض لوگوں نے کہا کہ حق یہ ہے کہ اس میں تفصیل کی جائے، وہ یہ کہ اگر مبہم کی تعدیل ایسے شخص سے صادر ہو جو علم حدیث اور جرح وتعدیل کا ماہر ہو، تو وہ مقبول ہے، مثلاً شیخین وغیرہ اور اگر عام آدمی ہو، تو مقبول نہیں ہے، واللہ اعلم۔

فوائد: "لو أبهم بلفظ التعديل" متن مجرد کے اندر "لو" وصلیہ ہے جس کی جزاء محذوف ہوتی ہے؛ مگر شرح کے اندر مصنف نے جزاء کو ظاہر کر کے اس کو شرطیہ بنا دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر دو امروں کا حکم بیان کیا گیا ہے: ایک مطلق مبہم کی حدیث کا، وہ یہ کہ مقبول نہیں۔ یہ حکم اتفاقی ہے اور دوسرا حکم تعدیل مبہم والے کی حدیث کا، وہ یہ کہ مقبول نہیں ہے؛ مگر یہ حکم اتفاقی نہیں ہے؛ بلکہ اس میں اختلاف ہے، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا اور مصنف نے "على الأصح" کے ذریعہ اسی طرف اشارہ کیا؛ لہٰذا اگر "لو" کو وصلیہ باقی رکھتے، تو یہ وہم ہوتا کہ پہلا حکم بھی اختلافی ہے جو کہ خلاف واقعہ ہے؛ اس لیے یہ تبدیلی کی گئی ہے۔

"لهذه النكتة" اس سے جہالت راوی کی طرف اشارہ ہے اور مصنف کا قول: "لهذا الاحتمال بعينه" جہالت راوی کی وجہ سے عدم قبول کی علت ہے اور اس سے اس عبارت کی طرف اشارہ ہے: يحتمل أن يكون ثقة عنده مجروحا عند غيره. اور اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ جزم ویقین کے ساتھ ارسال کے باوجود جہالت راوی عدم قبول کو اس لیے واجب کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ اس کے اعتقاد میں ثقہ ہو اور نفس الامر میں غیر ثقہ ہو۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ عبارت میں تکرار نہیں ہے؛ جیسا کہ ملا علی قاری اور قاضی محمد اکرم سندھی نے کہا۔

تنبیہ: مصنف نے صرف تین قول ذکر کیے ہیں، بقیہ دو قول دوسری کتابوں سے ماخوذ ہیں، مزید ایک قول "شرح نخبۃ" ص ۱۷ پر آ رہا ہے۔

(فَإِنْ سُمِّيَ) الراوِيْ (وَانْفَرَدَ) راوٍ (واحدٌ) بالرِوايةِ (عنه فـ) هُوَ (مَجْهُوْلُ الْعَيْنِ) كَالْمُبهَمِ، إلا أن يُوَثِّقَهُ غيرُ مَنْ يَنْفَرِدُ عنه على الْأَصَحِّ، وكَذَا مَنْ يَنفَرِدُ عَنْهُ إذا كَانَ مُتأَهِّلًا لِذٰلِكَ. (أو) إن رَوى عنه (اثْنَانِ فَصَاعِداً ولم يُوَثَّقْ، فَـ)هُوَ (مَجْهُوْلُ الْحَالِ، وهُوَ الْمَسْتُوْرُ)، و قدقَبِلَ رِوَايَتَهُ جَماعةٌ بغير قَيْدٍ، وَرَدَّهَاالْجُمْهُوْرُ، والتحقيقُ أَنَّ رِوايةَ الْمَسْتُوْرِ ونحوِهِ مما فيهِ الْإِحْتِمَالُ، لَايُطْلَقُ الْقَوْلُ بِرِدِّهَا ولابِقَبُوْلِهَا؛ بل هِيَ مَوْقُوْفَة إلى استبانَةِ حَالِهِ، كما جَزَمَ به إمامُ الْحَرَمَيْنِ. ونحوُهُ قولُ ابنِ الصَّلاحِ فِيْمَنْ جُرِحَ بِجَرْحٍ غَيْرِ مُفَسَّرٍ.

ترجمہ: تو اگر راوی کا نام لیا گیا ہو اور اس سے روایت کرنے میں کوئی ایک راوی منفرد ہو، تو وہ ''مجہول العین'' ہے، (وہ حکم میں) مبہم کی طرح ہے؛ مگر یہ کہ اس سے منفرد ہونے والے کے علاوہ اس کی توثیق کردے اصح قول کے مطابق، اسی طرح وہ شخص توثیق کردے جو اس سے منفرد ہو، بشرطیکہ وہ دونوں توثیق کے اہل ہو (تو اس کی حدیث مقبول ہوگی)۔ یا اگر (اس کا نام لیا گیا ہو اور) اس سے دو یا اس سے زیادہ لوگوں نے روایت کیا ہو؛ مگر اس کی توثیق نہ کی گئی ہو، تو وہ ''مجہول الحال'' ہے اور وہی ''مستور'' ہے، ایک جماعت نے تو بغیر کسی قید کے اس کی روایت کو قبول کیا ہے؛ مگر جمہور نے اس کو مردود کہا ہے اور تحقیق یہ ہے کہ مستور اور اس جیسے جس میں (عدالت اور اس کی ضد کا) احتمال ہو، ان کی روایت کو رد کرنے اور قبول کرنے کی بات مطلق نہ کہی جائے؛ بلکہ ان کی حالت کے ظاہر ہونے تک موقوف رکھی جائے، جیسا کہ توقف پر امام الحرمین نے اعتماد کیا ہے اور جس شخص پر سبب جرح کی وضاحت کے ساتھ جرح نہ کی گئی ہو، اس کے سلسلے میں ابن صلاح کی بات امام حرمین کی بات کی طرح ہے۔

مجہول العین کی تعریف

وہ قلیل الحدیث راوی ہے جس سے صرف ایک شخص نے روایت کیا ہو؛ ہر چند کہ اس کا نام بھی لیا ہو۔

شرحِ تعریف

ماقبل میں معلوم ہو چکا ہے کہ جہالت راوی کے اسباب میں سے دوسرا سبب راوی کا قلیل الحدیث ہونا ہے، پھر اس کی دو صورتیں تھیں: ایک اس سے روایت کا زیادہ نہ ہونا اور دوسری اس کا نام ذکر نہ کیا جانا، پھر پہلی صورت کی تعریف یہ بیان کی تھی کہ اس سے روایت کرنے والا صرف ایک ہو؛ خواہ اس شخص کا نام لیا گیا ہو یا نہ لیا گیا ہو، اسی کو ''مجہول العین'' کہتے ہیں، اگر اسی مقام پر ''فیصیر مجهول العین'' کہہ دیا جاتا، تو یہاں ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی؛ لیکن وہاں وہ جملہ نہیں کہا گیا اور پوری تعریف کا یہاں اعادہ کیا گیا تا کہ ''مجہول الحال'' جس کا بیان ''أو اثنان'' سے ہے اس سے مرتبط ہو جائے۔ خلاصہ یہ کہ راوی کا نام لیا گیا ہو یا نہ لیا گیا ہو بہر صورت اگر اس سے روایت کرنے والا صرف ایک شخص ہو، تو وہ ''مجہول العین'' ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ مصنف کی عبارت: ''فإن سُمّي'' سے معلوم ہوتا ہے کہ مجہول العین کے لیے مسمی ہونا شرط ہے، جب کہ اوپر اس کو عام رکھا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قید احترازی نہیں ہے اور اس لیے ذکر کی گئی ہے کہ مجہول الحال جس میں تسمیہ شرط ہے اس سے مناسبت اور مرتبط ہو جائے۔ اگر اس کو قید احترازی مانا جائے، تو مصنف کے قول: ''وهو من لم يرو عنه إلا واحد ولو سمي'' سے تعارض ہوگا؛ کیوں کہ ''ولو سمي'' سے عموم معلوم ہوتا ہے اور عقلاً بھی یہی بات ہے کہ جس شخص سے روایت کرنے والا ایک ہو، اگر اس کا نام لیا گیا، پھر بھی وہ مجہول العین ہے، تو اگر نام نہ لیا جائے، تو بدرجۂ اولی مجہول العین ہوگا۔

دوسری تعریف

پہلی تعریف جس کو مصنف نے اختیار کیا ہے وہ حافظ ابن عبدالبر نے کی ہے، دیکھیے:

(مقدمۃ ابن الصلاح ص۱۸۹) مگر انھوں نے ایک استثناء کیا تھا جس کو مصنف نے ترک کر دیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ وہ شخص غیر علم میں مشہور نہ ہو، اگر غیر علم میں مشہور ہو، جیسے: مالک بن دینار زہد میں اور عمرو بن معدیکرب شجاعت میں، تو مجہول العین نہیں ہوگا اگر چہ اس سے روایت کرنے والا ایک ہو۔

مصنف نے اس کو اس لیے ترک کر دیا ہے کہ وہ ان کے نزدیک مسلم نہیں ہے۔

بہر حال دوسری تعریف خطیب بغدادی نے یہ کی ہے: وہ شخص ہے جس کو علماء نہ پہچانیں اور اس سے روایت کرنے والا ایک ہو۔

اور اگر اس سے روایت کرنے والے دو یا زیادہ ہو جائیں، تو اس سے جہالتِ عین ختم ہو جاتی ہے۔ (تدريب الراوي ۱/۲٦۹)

مجہول العین کی حدیث کا حکم

اس میں متعدد اقوال ہیں: (۱) مبہم کی حدیث کی طرح مجہول العین کی حدیث بھی نامقبول ہے؛ لیکن اگر اس سے روایت کرنے والا یا اس کے علاوہ اس کی توثیق کر دے، تو اصح قول کے مطابق اس کی حدیث مقبول ہے، بشرطیکہ دونوں توثیق کے اہل ہوں۔ یہ رائے ابو الحسن بن القطان کی ہے اور مصنف نے اسی کو اصح کہا ہے۔ (۲) جمہور علماء کے نزدیک مطلقاً نامقبول ہے۔ (۳) بعض لوگوں کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے۔

(۴) بعض لوگوں نے کہا کہ اگر اس سے تنہا روایت کرنے والا ایسا ہو کہ وہ صرف عادل سے روایت کرتا ہو، جیسے: یحیٰی بن سعید اور ابن مہدی وغیرہ، تو اس کی حدیث مقبول ہے، ورنہ تو مردود ہے۔ (۵) ابن عبد البر نے فرمایا کہ اگر وہ شخص علم کے علاوہ کسی اور چیز مثلاً زہد اور سخاوت وغیرہ میں مشہور ہو، تو اس کی حدیث مقبول ہے، ورنہ تو نہیں۔ (تدريب الراوي ۱/۲٦۹)

(٦) حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ تحقیقی بات یہ ہے کہ اس کی روایت میں توقف کیا جائے، جب تک کہ اس کی حالت ظاہر نہ ہو جائے، امام الحرمین نے بھی اسی پر اعتماد کیا ہے۔

مجہول الحال کی تعریف

وہ شخص ہے جس کے نام کی صراحت کے ساتھ دو یا زیادہ لوگوں نے جو کہ عادل ہوں، روایت کیا ہو، مگر کسی نے اس کی توثیق نہ کی ہو۔ مصنف کے نزدیک اسی کو ''مستور'' بھی کہتے ہیں۔

تنبیہ: حافظ ابن صلاح، علامہ عراقی اور علامہ نووی وغیرہ نے مجہول الحال کی دو قسمیں کی ہیں: (۱) مجهول العدالة في الظاهر و الباطن معا. عدالت ظاہرہ سے مراد وہ عدالت ہے جو کہ ظاہر حال سے معلوم ہو اور عدالت باطنہ سے مراد وہ عدالت ہے جس کے لیے ائمۂ جرح وتعدیل کے اقوال کی ضرورت پڑتی ہو۔ (۲) مجهول العدالةفي الباطن دون الظاهر۔ اور انھوں نے صرف دوسری قسم کا نام ''مستور'' رکھا ہے۔ مصنف نے دونوں کو مستور کہا ہے۔

سوال یہ ہے کہ مصنف نے پھر دونوں قسموں کو ''مستور'' کیوں کہا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ چوں کہ دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ ایک جماعت نے دونوں کو مطلقاً قبول کیا ہے یا اس بات میں شریک ہیں کہ امام الحرمین وغیرہ نے دونوں کے سلسلے میں توقف کیا ہے یا اس بات میں شریک ہیں کہ سترِ حال دونوں میں پایا جاتا ہے، اس لیے دونوں کو ''مستور'' کہا ہے۔

مجہول الحال کی حدیث کا حکم

مصنف نے مختلف اقوال بیان کیے ہیں: (۱) ایک جماعت نے مطلقاً اس کو قبول کیا ہے۔ حافظ ابن حبان انھیں میں ہیں۔ (۲) جمہور کے اعتقاد میں وہ مقبول نہیں ہے (۳) امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر وہ خیر القرون کا ہو، تو اس کی حدیث مقبول ہے، ورنہ تو مردود ہے۔ (۴) بعض لوگوں نے کہا کہ اگر اس سے روایت کرنے والے ایسے ہوں، جو صرف ثقہ سے روایت کرتے ہوں، تو مقبول ہے، ورنہ تو نامقبول ہے۔ (۵) تحقیقی بات جس پر امام الحرمین نے اعتماد کیا ہے، یہ ہے کہ اس کے سلسلے میں ''توقف'' کیا جائے گا اس کی حالت یعنی عدالت اور غیر عدالت کے ظاہر ہونے تک، پھر جیسی حالت ظاہر ہوگی اسی کے

مطابق حکم لگایا جائے گا، اس سے پہلے نہ مقبول کہا جایگا اور نہ مردود۔ (شرح الشرح ص ۵۱۸)

جاننا چاہیے کہ مجہول الحال کی حدیث کے سلسلے میں جس طرح امام الحرمین کا قول توقف کا ہے، اسی طرح ابن صلاح کا قول اس شخص کے سلسلے میں توقف کا ہے جس پر جرح کی گئی ہو؛ مگر سببِ جرح نہ بیان کیا گیا ہو۔

فوائد: "إذا كان متأهلا" یہ شرط اس شخص کی توثیق کے لیے ہے جو مروی عنہ سے منفرد ہو اور اس شخص کے لیے بھی ہے جو اس سے روایت نہ کر رہا ہو۔

"إن روى عنه اثنان" اس کا عطف "انفرد راو" پر ہے، تقدیر عبارت ہوگی: "أو إن سمي وروى عنه اثنان فصاعدا" اس صورت میں مجہول الحال کے لیے مسمی ہونا شرط ہوگا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا عطف "فإن سمِّي" پر ہو، جیسا کہ "إن" کو ظاہر کرنے سے پتہ چلتا ہے، اس صورت میں مجہول الحال وہ ہوگا جس سے دو یا زیادہ لوگ روایت کریں اور اس کی کوئی توثیق نہ کرے۔ مسمی ہونا شرط نہیں ہے، حافظ ابن حجر سے پہلے کے مصنّفین کی کتابوں سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔

"رواية المستور ونحوه" نحو سے مراد وہ لوگ ہیں، جن کے عادل اور غیر عادل؛ دونوں ہونے کا احتمال ہو، جیسے: مجہول العین اور مبهم على التعديل۔ مطلق مبہم اس میں داخل نہیں؛ کیوں کہ اس کے غیر عادل ہونے کا احتمال راجح ہے۔

"ونحوه قول ابن الصلاح" ضمیر مجرور کا مرجع "قول إمام الحرمين" ہے، مطلب یہ ہے کہ جس طرح مستور وغیرہ کی روایت کے سلسلے میں امام الحرمین کا قول توقف کا ہے، اسی طرح حافظ ابن صلاح کا قول اس شخص کے سلسلے میں توقف کا ہے جس پر کسی نے جرح کی ہو؛ مگر سببِ جرح بیان نہ کیا ہو۔

(**ثُمَّ الْبِدْعَةُ**) وهي السببُ التاسعُ من أَسْبابِ الطَّعْنِ في الراوي، وهيَ (**إمَّا**) أن تكونَ (**بِمُكَفِّرٍ**)، كَأَنْ يَعْتَقِدَ مايَسْتَلْزِمُ الْكُفْرَ (**أوبِمُفَسِّقٍ، فالأوّلُ لا يَقْبَلُ صاحِبَهَا الْجُمْهُوْرُ**) وقيل: يُقْبَلُ مُطْلَقًا. وقيل: إن كان لا يَعْتَقِدُ حِلَّ الْكَذِبِ لِنُصْرَةِ مَقالَتِهِ قُبِلَ.

والتحقيقُ أنه لَايُرَدُّ كُلُّ مُكَفَّرٍ ببِدْعَةٍ؛ لِأَنَّ كُلَّ طَائِفَةٍ تدَّعِي أَنَّ مُخَالِفِيهَا مُبْتَدِعَةٌ، وقد تُبَالِغُ فَتُكَفِّرُ مُخَالِفِيهَا، فَلَوْأُخِذَ ذٰلك على الْإِطْلَاقِ، لَاسْتَلْزَمَ تكفيرَ جَمِيعِ الطَّوَائِفِ، فالمُعْتَمَدُ أن الذي تُرَدُّ رِوَايَتَهُ من أَنْكَرَأَمْراً مُتَوَاتِراً من الشرعِ، مَعْلُوماً من الدينِ بِالضَّرُورَةِ، وكذا مَنِ اعْتَقَدَ عَكْسَهُ، فَأَمَّا من لم يَكُنْ بهٰذه الصِّفَةِ، وانْضَمَّ إلى ذٰلك ضبطُهُ لما يَرْوِيْهِ مع وَرَعِهِ وتَقْوَاهُ، فلا مانِعَ من قَبُوْلِهِ.

ترجمہ: پھر بدعت ہے، وہ جرح راوی کا نواں سبب ہے اور بدعت یا تو کفر کا باعث ہوگی، جیسے: ایسی چیزوں کا اعتقاد رکھنا جو کفر کو مستلزم ہو، یا فسق کا سبب ہوگی، پہلی قسم کے بدعتی (کی حدیث) کو جمہور نہیں قبول کرتے ہیں اور کہا گیا ہے کہ مطلقاً قبول کیا جائے گا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر اپنی بات کی تائید کے لیے جھوٹ کی حلت کا اعتقاد نہ رکھتا ہو، تو قبول کیا جائے گا۔ تحقیقی بات یہ ہے کہ ہر اس بدعتی کی روایت مردود نہیں ہوگی، جس کی بدعت تکفیر کا سبب ہو؛ اس لیے کہ ہر جماعت اس بات کی مدعی ہے کہ اس کا مخالف بدعتی ہے اور کبھی تو مبالغہ کر کے اپنے مخالف کی تکفیر بھی کرتی ہے؛ اس لیے اگر رد کرنے کو مطلقاً اختیار کیا جائے، تو یہ تمام جماعتوں کی تکفیر کو مستلزم ہوگا؛ لہٰذا معتمد بات یہ ہے کہ جس بدعتی کی روایت مردود ہوگی وہ ایسا شخص ہے جو شریعت کی کسی ایسی متواتر چیز کا منکر ہو جس کا دین میں ہونا بداہۃً معلوم ہو، اسی طرح جو اس کے برعکس کا اعتقاد رکھے؛ لیکن جو شخص اس صفت کا نہ ہو اور اس کے ساتھ اپنی مرویات کو ضبط کرنا شامل ہو، نیز صاحبِ ورع وتقوی ہو، تو اس کی قبولیت میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔

بدعت کا بیان

بدعت طعن راوی کا نواں سبب ہے۔ اس سے مراد ایسی چیزوں کا اعتقاد رکھنا ہے جس کی مثال آپ ﷺ صحابہ کرام اور تابعین کے یہاں موجود نہ ہو، جیسے: رفض، خروج، اعتزال، وغیرہ۔ بدعت قولی اور عملی کا بیان فسق کے لفظ سے ہو چکا ہے۔

بدعت کے اقسام

اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) بدعت مکفرہ (۲) بدعت مفسقہ

بدعت مکفّرہ

ایسی چیزوں کا اعتقاد رکھنا جو یا تو اجماعاً کفر کو مستلزم ہو، جیسے: حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت جعفر صادق رحمہ اللہ وغیرہ کے متعلق الوہیت کا اعتقاد اور قربِ قیامت میں ایمان کے لوٹنے کا اعتقاد، یا اختلافاً کفر کو مستلزم ہو، جیسے: خلق قرآن کا اعتقاد اور شیخین کی امامت کا انکار۔

بدعت مفسّقہ

ایسی چیزوں کا اعتقاد رکھنا جو کفر کو تو مستلزم نہ ہو؛ بلکہ فسق کو مستلزم ہو، جیسے: معتزلہ کے عقائد اور خوارج وغیرہ کے عقائد۔

پہلی قسم کے بدعتی کی روایت کا حکم

مصنف نے چار اقوال بیان کیے ہیں: (۱) جمہور کے نزدیک مردود ہے۔ (۲) بعض لوگوں کے نزدیک مطلقا مقبول ہے؛ خواہ اپنے مذہب کی تائید وحمایت میں حلتِ کذب کا اعتقاد رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ (۳) کچھ لوگوں نے کہا کہ اگر اپنے مسلک کی حمایت میں کذب کی حلت کا اعتقاد نہ رکھتا ہو، تو اس کی روایت مقبول ہے اور اگر اعتقاد رکھتا ہو، تو مردود ہے۔ (۴) علامہ تقی الدین ابن دقیق العید کی تحقیق یہ ہے کہ مطلقاً کسی بھی بدعتی کی روایت مردود نہیں ہوگی؛ کیوں کہ ہر فرقہ اپنے مخالفین کو بدعتی کہتا ہے؛ بلکہ بسا اوقات ایک قدم آگے بڑھ کر ان کی تکفیر بھی کرنے لگتا ہے، تو اگر ان کی بات مطلقا مان لی جائے، تو ہر فرقے کی تکفیر لازم آئے گی اور سب کی روایتیں مردود ہو جائیں گی؛ لیکن اگر کوئی بدعتی

ایسا ہو جو شریعت کی کسی ایسی چیز کا منکر ہو جس کا شریعت میں ہونا متواتر اور بداہۃ معلوم ہو یا جس کا شریعت میں نہ ہونا بدیہی ہو اور وہ اس کے ہونے کا اعتقاد رکھے، جیسے: سجود اصنام وغیرہ، تو اس کی روایت یقیناً مردود ہوگی اور اگر کوئی بدعتی مذکورہ چیزوں سے متصف نہ ہو، ساتھ ساتھ اس کا ضبط ٹھیک ہو اور ورع وتقوی کا حامل ہو، تو اس کی روایت کو قبول کرنے سے انکار نہیں ہونا چاہیے۔ اسی کو مصنف نے پسند کیا ہے۔ (الا قتراح في بيان الاصطلاح ص ۵۸)

فائدہ: حافظ ابن صلاح نے اس قسم کے بدعتی کی روایت کا کوئی حکم نہیں بیان کیا ہے اور علامہ نووی نے مردود ہونے پر اتفاق نقل کیا ہے، اسی لیے دوسرے اقوال انھوں نے ذکر نہیں کیے ہیں؛ لیکن علامہ سیوطی نے وہ تمام اقوال ذکر کیے ہیں جو یہاں مذکور ہیں۔

(**والثاني**) وهو مَنْ لايَقْتَضِي بِدْعَتُهُ التكفِيرَ أَصْلًا، وقد اختُلِفَ أَيْضًا في قَبُولِهِ وَرَدِّهِ؛ فقيل يُرَدُّ مُطْلَقاً، وهوبعيدٌ. وأَكْثَرُ ما عُلِّلَ به أن في الروايةِ عنهُ تَرْوِيْجًا لِأَمْرِهِ، وتَنْوِيْهًا بِذِكْرِهِ، وعلى هذا فينبغي أَنْ لايُرْوىٰ عن مُبْتَدِعٍ شَيْءٌ يُشارِكُهُ فيه غَيْرُ مُبْتَدِعٍ. وقيل: تُقبَلُ مُطْلَقاً، إلا إِنِ اعْتَقَدَ حِلَّ الْكَذِبِ، كما تَقَدَّمَ. وقيل: (**تُقْبَلُ من لم يَكُنْ دَاعِيَةً**) إلى بدعَتِهِ؛ لأن تَزْيِيْنَ بِدْعَتِهِ قد يَحْمِلُه على تحريفِ الرِّوَايَاتِ وتَسْوِيَتِهَا على مايَقْتَضِيْهِ مَذْهَبُهُ، وهذا (**في الْأَصَحِّ**) وأَغْرَبَ ابنُ حِبَّانَ، فَادَّعىٰ الاتفاقَ على قَبُولِ غَيْرِ الدَاعِيَةِ من غيرِ تفصيلٍ. نعم، الأكثرُ على قَبُولِ غيرِ الداعيةِ (**إلا إِنْ رَوىٰ مايُقَوِّي بدْعَتَهُ، فيُرَدُّ على المذهبِ الْمُخْتارِ، وبه صَرَّحَ**) الْحافِظُ أبوإسحاق إِبْراهِيمُ بْنُ يعقوبَ (**الْجُوْزَجَانِيُّ شيخ**) أبي داؤُدَ وَ(**النَّسائِيِّ**) في كِتَابِهِ: "مَعْرِفَةِ الرِّجالِ"، فَقَالَ في وَصْفِ الرُّوَاةِ: فَمِنْهُمْ زَائِغٌ عَنِ الْحَقِّ- أَيْ عَنِ السُّنَّةِ- صادِقُ اللَّهْجَةِ، فَلَيْسَ فيه حِيْلَةٌ إلا أن يُؤْخَذَ مِن حَدِيْثِهِ مالايكونُ مُنْكَراً، إذالم يُقَوِّبه بِدْعَتَهُ،

انتهیٰ. وماقَالَهُ مُتَّجِهٌ، لأن العِلّةَ التي بها يُردُّ حديثُ الداعيةِ، وَارِدَةٌ فيما إذا كان ظاهرُ الْمَرْوِيِّ يُوَافِقُ مذهبَ الْمُبْتَدِعِ؛ ولولم يكنْ داعِيَةً. والله أعلمُ.

ترجمہ: اور دوسری قسم (اس سے متصف) وہ شخص ہے جس کی بدعت تکفیر کا تقاضہ بالکل بھی نہیں کرتی ہے، اس (کی روایت) کو بھی قبول کرنے اور رد کرنے میں اختلاف ہے، چنان چہ کہا گیا ہے کہ مطلقاً رد کر دیا جائے گا۔ یہ قول (حق سے) دور ہے، زیادہ تر اس کی دلیل یہ ذکر کی جاتی ہے کہ ان سے روایت کرنے میں ان کی بدعت کی اشاعت اور ان کی تعریف وتشہیر کرنا ہے۔ اس دلیل کے مطابق مناسب تو یہ ہے کہ کسی بدعتی سے ایسی چیز بھی روایت نہ کی جائے جس میں غیر بدعتی شریک ہو اور بعض لوگوں نے کہا کہ مطلقاً قبول کیا جائے گا؛ مگر یہ کہ وہ حلتِ کذب کا اعتقاد رکھتا ہو، جیسا کہ پہلے گذرا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی حدیث مقبول ہے جو اپنی بدعت کی طرف داعی نہ ہو (اور اس حدیث سے اس کی بدعت کو تقویت نہ ہوتی ہے، ورنہ یعنی اگر وہ اپنی بدعت کی طرف داعی ہو یا داعی نہ ہو؛ مگر ایسی چیز روایت کرے جس سے اس کی بدعت کو تقویت ہوتی ہو، تو مردود ہے؛) اس لیے کہ اپنی بدعت کو آراستہ کرنا اس کو اپنے مذہب کے مقتضی پر منطبق کرنے اور روایتوں کو بدلنے پر آمادہ کرسکتا ہے۔ یہ قول اصح ہے۔ ابن حبان نے عجیب وغریب بات کہی، چنان چہ انھوں نے غیر داعی کی روایت کو بغیر کسی تفصیل کے قبول کرنے پر اتفاق کا دعویٰ کیا ہے، (حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے) ہاں، غیر داعی کی روایت قبول کرنے پر اکثر لوگ متفق ہیں، الا یہ کہ اگر اپنی بدعت کو تقویت دینے والی چیز کو روایت کرے، تو مذہب مختار کے مطابق وہ مردود ہے، امام ابوداؤد اور امام نسائی کے شیخ حافظ ابواسحاق ابراہیم بن یعقوب جوزَجانی نے اپنی کتاب: "معرفة الرجال" میں اسی کی صراحت کی ہے، چناں چہ انھوں نے رواۃ کے بیان میں کہا کہ بعض رواۃ حق یعنی سنت سے ہٹے ہوتے ہیں؛ مگر بات کے سچے ہوتے ہیں، ان کی روایت کو رد کرنے کا کوئی حیلہ نہیں ہے؛ لیکن ان کی غیر منکر روایت اس وقت قبول کی جائے گی، جب کہ اس سے اس کی بدعت کو تقویت نہ ہو، ان کی بات پوری ہوئی۔ ان کی بات قابل توجہ ہے؛ کیوں کہ جس علت کی وجہ سے داعی کی

روایت مردود ہوتی ہے، وہ علت اس صورت میں بھی پائی جاتی ہے جب کہ ظاہر حدیث بدعتی کے مذہب کے موافق ہو؛ ہر چند کہ وہ داعی نہ ہو۔ واللہ اعلم۔

دوسری قسم کے بدعتی کی روایت کا حکم

یعنی اگر کسی راوی کی بدعت ایسی ہو جس کی وجہ سے کسی نے اس پر کفر کا فتوی عائد نہ کیا ہو؛ بلکہ اس کو فاسق کہا ہو، تو اس کی حدیث مقبول ہے یا نہیں؟ پہلی قسم کی طرح اس میں بھی اختلاف ہے: (۱) ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ مطلقاً مردود ہے؛ خواہ بدعت کی طرف داعی ہو یا نہ ہو، اسی طرح حلتِ کذب کا معتقد ہو یا نہ ہو۔ یہ قول امام مالک اور ان کے اصحاب، امام باقلانی اور ان کے متبعین اور امام ابن حاجب کا ہے، علامہ آمدی نے اس کو اکثر لوگوں کا قول بتایا ہے۔ اس قول کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ وہ اپنی بدعت کی وجہ سے فاسق ہے اور فاسق کی روایت مردود ہی ہوتی ہے۔ دوسری دلیل جو زیادہ تر بیان کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ یا تو وہ ایسی چیز روایت کریں گے، جس سے ان کی بدعت کو تقویت ہوتی ہو یا عام چیز روایت کریں گے، اس سے ان کی بدعت کو تقویت ہو یا نہ ہو، اگر پہلی صورت ہے، تو اس وقت ان کی روایت قبول کرنے میں ان کی بدعت کی اشاعت لازم آئے گی اور اگر دوسری صورت ہے، تو اس وقت ان کی روایت قبول کرنے میں ان کی تعریف اور ان کی تعظیم لازم آئے گی اور یہ دونوں چیزیں: بدعت کی اشاعت اور بدعتی کی تعظیم، ناجائز ہے؛ لہٰذا ان کی روایت کا مردود ہونا متعین ہے۔

مگر حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ یہ قول حق اور صواب سے دور ہے اور دلیل ثانی کا جواب یہ دیا کہ یہ دلیل جس طرح اس بدعتی کی روایت کے مردود ہونے کا تقاضہ کرتی ہے، جس کے ساتھ اس کو روایت کرنے میں غیر بدعتی شریک نہ ہو، اسی طرح اس بدعتی کی روایت کے مردود ہونے کا بھی تقاضہ کرتی ہے، جس کے ساتھ اس کو روایت کرنے میں غیر بدعتی شریک ہو، حالانکہ ثانی کی روایت تمام لوگوں کے نزدیک متابعات اور شواہد میں مقبول ہے، معلوم ہوا کہ یہ دلیل مفید مطلب نہیں ہے۔

حافظ ابن صلاح نے بھی اس قول کو یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ یہ تو ائمۂ حدیث کے عمل کے خلاف ہے؛ کیوں کہ ان کی کتابیں غیر داعی بدعتی کی روایتوں سے بھری پڑی ہیں، یہاں تک کہ ''صحیحین'' میں بھی اس قسم کے بہت سے رواۃ ہیں۔ (مقدمة ابن الصلاح ص ۹۱)

(۲) کچھ لوگوں کا قول یہ ہے کہ مطلقاً مقبول ہے؛ خواہ اپنی بدعت کی طرف داعی ہو یا نہ ہو؛ لیکن ایک شرط ہے، وہ یہ کہ کسی ایسی چیز کا اعتقاد نہ رکھتا ہو جو کہ حلتِ کذب کو مستلزم ہو اور اگر اس طرح کا اعتقاد رکھتا ہو، تو مردود ہے۔ یہ قول بدعت مکفرہ کے حکم میں بھی گذر رہا ہے۔ یہ قول امام شافعی، ابن ابی لیلیٰ، امام ثوری اور قاضی ابو یوسف رحمہم اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے۔

(۳) اصح قول یہ ہے کہ اس سلسلے میں تفصیل کیا جائے، وہ یہ کہ اگر بدعتی ایسا ہو جو بدعت کی طرف داعی نہ ہو اور ایسی چیز روایت کر رہا ہو، جس سے اس کی بدعت کو تقویت ہوتی نہ ہو، تو اس کی حدیث مقبول ہے اور اگر ایسا بدعتی ہو جو بدعت کی طرف داعی ہو یا داعی تو نہ ہو؛ مگر ایسی چیز روایت کر رہا ہو، جس سے اس کی بدعت کو تقویت ہوتی ہو، تو اس کی روایت مردود ہے؛ اس لیے کہ جب وہ اپنی بدعت کا داعی ہے، تو یقیناً اس کو بنا سنوار کر پیش کرے گا اور یہ طرز عمل اس کو اس بات پر آمادہ کر سکتا ہے کہ روایتوں میں لفظی یا معنوی تحریف کر دے اور ان کو اپنے مذہب کے مقتضیات پر منطبق کرے۔ یہ قول اصح اور محققین علماء کا مسلک ہے؛ بلکہ جمہور کا مذہب مختار بھی یہی ہے۔

حافظ ابن حبان کا دعویٰ

ان کا دعوی ہے کہ غیر داعی کی روایت بالاتفاق مطلقاً مقبول ہے، بالاتفاق کا مطلب یہ ہے کہ غیر داعی کی روایت کی قبولیت کی بات متفق علیہ ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور مطلقاً کا مطلب یہ ہے کہ ان کی روایت مقبول ہے؛ خواہ ایسی چیز روایت کرے جن سے اس کی بدعت کو تقویت نہ ہوتی ہو یا تقویت ہوتی ہو۔ ان کی عبارت ملاحظہ ہو:

وليس بين أهل الحديث من أئمتنا خلاف أن الصدوق المتقن، إذا كان فيه

بدعة، ولم يكن يدعو إليها، أن الاحتجاج بأخباره جائز، فإذا دعى إلى بدعته، سقط الاحتجاج بأخباره (كتاب الثقات ٦/ ١٤٠)

ترجمہ: ہمارے ائمہ حدیث کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ثقہ راوی جو کہ بدعتی ہو؛ مگر اس کا داعی نہ ہو، اس کی حدیثوں سے استدلال جائز ہے (یعنی اس کی حدیثیں مقبول ہیں) اور اگر اپنی بدعت کی طرف داعی ہو، تو اس کی حدیثوں سے استدلال درست نہیں ہے۔

ابن حبان کے دعوے کا رد

مندرجہ بالا عبارت میں آپ غور کریں، تو معلوم ہوگا کہ اس میں دو باتیں عجیب وغریب ہیں: ایک تو یہ کہ اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے ؛ بلکہ متفق علیہ ہے؛ حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے؛ کیوں کہ قبولیت پر صرف جمہور متفق ہیں، تمام لوگ متفق نہیں ہیں۔ دوسری بات یہ کہ مطلقاً مقبول ہے؛ خواہ اس کی روایت سے بدعت کو تقویت ہو یا نہ ہو۔ یہ بات بھی درست نہیں ہے؛ کیوں کہ جمہور کا مذہب مختار یہ ہے کہ غیر داعی کی صرف انھیں روایتوں کو قبول کیا جائے گا، جن سے ان کی بدعت کو تقویت نہ ہوتی ہو۔ ان کی جن روایتوں سے بدعت کو تقویت ملتی ہو وہ اسی طرح مردود ہیں جس طرح کہ مبتدعِ داعی کی روایتیں مردود ہیں۔

رد کی دلیل

مذکورہ دونوں باتوں میں سے پہلی بات کے بطلان پر دلیل قائم کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے؛ کیوں کہ اسی مسئلہ میں پہلے نمبر پر امام مالک وغیرہ کا قول ذکر کیا جا چکا ہے کہ بدعت مفسقہ سے متصف بدعتی کی روایت مطلقاً مردود ہے؛ خواہ داعی ہو یا نہ ہو، معلوم ہوا کہ غیر داعی کی روایت بھی ان کے نزدیک مردود ہے، تو اتفاق کا دعوی کیوں کر درست ہوسکتا ہے؟ اور دوسری بات کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ متعدد لوگوں نے صراحت کی ہے کہ غیر داعی کی روایت اس وقت مقبول ہوگی جب کہ اس کی روایت سے بدعت کو تقویت نہ ملتی ہو؛ لیکن اگر اس کی

روایت ایسی ہو کہ جس سے بدعت کو تقویت ملتی ہو، تو وہ روایت مردود ہے۔ تصریح کرنے والوں میں امام ابوداؤد اور امام نسائی کے شیخ ابواسحاق ابراہیم بن یعقوب جوزجانی بھی ہیں، انھوں نے اپنی کتاب "معرفۃ الرجال" کے اندر رواۃ کے بیان میں اس کی تصریح کی ہے، مصنف نے ان کی جو عبارت نقل کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے: بعض رواۃ، حق یعنی سنت سے ثابت شدہ اعتقاد سے دور ہیں، یعنی ایسی چیزوں کا اعتقاد رکھتے ہیں جو سنت سے ثابت نہیں ہیں؛ مگر ہیں وہ بات کے سچے، جھوٹ ہرگز نہیں بولتے، ایسے لوگوں کی حدیثوں کو رد کرنے کا کوئی حیلہ نہیں ہے؛ بلکہ ان کو قبول کرنا ضروری ہے؛ لیکن ان کی معروف روایتیں (جو منکر نہ ہوں) اسی وقت مقبول ہوں گی جب کہ ان سے ان کی بدعت کو تقویت نہ ملتی ہو۔ اس میں محل استشہاد آخری جملہ: "إذا لم يقوبه بدعته" ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ حافظ ابواسحاق نے جس قید کی تصریح کی ہے وہ معقول ہے اور اس کو قبول کرنا چاہیے؛ اس لیے کہ مبتدع داعی کی روایت اس وجہ سے رد کردی جاتی ہے کہ بدعت کو بنا سنوار کر پیش کرنا اس کو آمادہ کرسکتا ہے کہ وہ روایات میں تحریف کردے اور اپنے معتقدات پر ان کو منطبق کرے، بعینہ یہی وجہ اس وقت بھی پائی جارہی ہے جب کہ مبتدع غیر داعی اپنے مذہب کے موافق روایت کررہا ہو؛ کیوں کہ اگرچہ وہ داعی نہیں ہے؛ مگر کیا بعید ہے کہ اس نے اپنے مذہب کی تائید وتقویت کے لیے حدیث کو اس کے مطابق بنا کر بیان کیا ہو؛ لہٰذا جس طرح مذکورہ علت کی بنیاد پر مبتدع داعی کی حدیثیں مردود ہیں، اسی طرح اسی علت کی بنیاد پر غیر داعی کی وہ روایتیں مردود ہونی چاہیے جو اس کے معتقدات کے موافق ہوں۔ واللہ اعلم۔

فوائد: "الثاني وهو من" هو ضمیر کا مرجع مضاف کی تقدیر کے ساتھ "الثاني" ہے، تقدیر عبارت ہے: "صاحب الثاني من لايقتضي بدعته".

"وأكثر ماعلل" اس کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے قول کے قائلین اپنے مسلک کی تائید میں زیادہ تر اسی دلیل کو ذکر کرتے ہیں، تقدیر عبارت ہے: والأكثر ذكراً فيما بينهم في تعليله.

وتنويها بذكره" واو بمعنی "أو" ہے جو کہ مانعۃ الخلو کے لیے ہے، جیسا کہ تشریح سے ظاہر ہے، تقدیر عبارت ہے: أن في الرواية عنه ترويجا لأمره أي لبدعته، إن كانت

روايته متعلقة بها، أو تنويهابذكره أي مطلقا.

"لأن تزيين بدعته" یہ کلام منطوق کی دلیل نہیں ہے؛ بلکہ کلام مفہوم کی دلیل ہے، عبارت کی تقدیر اس طرح ہوگی: لايقبل رواية من كان داعية مطلقا أي سواء كانت روايته تقوي بدعته أو لا؛ لأن تزيين.

"إلا أن يوخذ" استثناء منقطع ہے، عبارت کا مفہوم اس طرح ہے: فليس في ردحديثه حيلة؛ لكن أخذ ماليس بمنكر مشروط بماإذالم يكن مقويا لبدعته

علامہ قاسم بن قطلوبغا نے اس مقام پر یہ اعتراض کیا ہے کہ علامہ جوزجانی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی بدعتی کی روایت سے اس کی بدعت کو تقویت نہ ہوتی ہو، تو اس کو قبول کیا جائے گا؛ خواہ وہ بدعتی داعی ہو یا غیر داعی، حالانکہ مصنف کا مقصود یہ ہے کہ غیر داعی کی وہ روایت مقبول ہوگی جس سے اس کی بدعت کو تقویت نہ ہوتی ہو؛ لہٰذا علامہ جوزجانی کی مذکورہ عبارت جہاں ایک چیز میں مفید ہے وہیں دوسری چیز میں مضر بھی ہے۔ (القول المبتكر ص١٤٢)

قاضی محمد اکرم سندھی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ مصنف نے علامہ جوزجانی کے کلام کو غیر داعی پر محمول کیا ہے؛ کیوں کہ داعی کی روایت کا نامقبول ہونا معلوم ومقرر ہے۔ (إمعان النظر ص١٨٢)

جاننا چاہیے کہ مصنف نے علامہ جوزجانی کا جو کلام ذکر کیا ہے وہ روایت بالمعنی ہے، ان کی اصل عبارت اس طرح ہے: "ومنهم زائغ عن الحق، صدوق اللهجه، قدجري في الناس حديثه، إذاكان مخذ ولافي بدعته مأمونافي روايته، فهؤلاء عندي ليس فيهم حيلةإلا أن يؤخذ من حديثهم مايعرف إذالم يقوبه بدعته فيتّهم عند ذلك" (معرفة الرجال ص ٣٢)

> (ثُمَّ سوءُ الْحِفْظِ) وهو السببُ الْعَاشِرُ من أَسْبابِ الطَّعْنِ، والمرادُ به من لم يَرْجُحْ جانبُ إصَابَتِهِ على جانِبِ خَطَئِهِ. وهو على قِسْمِيْنِ: (إنْ كَانَ لازِمًا) للراويْ فِيْ جَمِيْعِ حَالاَتِهِ (فَهُوَ الشَّاذُّ على رَأْيِ) بَعْضِ أَهْلِ الْحَدِيْثِ (أو) إِنْ كانَ سُوْءُ الْحفظِ (طَارِئًا) عَلى الراوِيْ،

إِمَّا لِكِبَرِهِ أولِذَهَابِ بَصَرِهِ، أولاحتراقِ كُتُبِهِ، أوعَدَمِهَا بأن كان يَعْتَمِدُهَا فَرَجَعَ إلى حفظِهِ فَسَاءَ ، (فـ) هذا هو (**الْمُخْتَلِطُ**) والحكمُ فيه أنّ ماحَدَّثَ به قَبْلَ الْإِخْتِلَاطِ إذا تَمَيَّزَ قُبِلَ ، وإذا لم يَتَمَيَّزْ تُوُقِّفَ فيه، وكذا مَنِ اشْتَبَهَ الْأَمْرُ فيه، وإنما يُعْرَفُ ذٰلك بِاعْتِبَارِ الْآخِذِيْنَ عَنْهُ.

ترجمه: ان کے بعد سوءِ حفظ ہے۔ اسبابِ طعن میں یہ دسواں سبب ہے اور سیّئُ الحفظ سے مراد وہ شخص ہے جس کی درستگی کا پلہ غلطیوں کے پلے پر غالب نہ ہو۔ حافظے کی خرابی دو طرح کی ہے، اگر یہ خرابی ہر حالت میں راوی کے لیے لازم ہو، تو (اس کی حدیث) بعض محدثین کی رائے کے مطابق ''شاذ'' ہے اور اگر حافظے کی یہ خرابی راوی پر عارض ہو، یا تو طولِ عمر کی وجہ سے یا بینائی کے ختم ہونے، کتابوں کے جل جانے یا ان کے گم ہو جانے کی وجہ سے، اس طرح کہ وہ پہلے کتابوں پر اعتماد کرتا تھا، اب اپنے حافظے کی طرف رجوع کیا، تو غلطی کر بیٹھا، تو ایسا ہی شخص ''مختلط'' ہے۔ اس کے سلسلے میں حکم یہ ہے کہ جو حدیثیں اس نے حافظے کے بگڑنے سے پہلے بیان کی ہوں، اگر وہ ممتاز ہوں، تو مقبول ہیں اور اگر ممتاز نہ ہوں، تو اس میں توقف کیا جائے گا (اور جو حافظے کے بگڑنے کے بعد بالیقین بیان کی ہوں، وہ مردود ہیں) اور جن کا اختلاط یقینی ہے انھیں کی طرح ان لوگوں کا بھی حکم ہے جن کا نفسِ اختلاط یا اختلاط کا ابتدائی وقت مشتبہ ہو اور اس چیز کا علم اس سے روایت کرنے والوں کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

سوءِ حفظ کا بیان

راوی پر جرح کی دسویں اور آخری قسم، اس کا ''سیّئ الحفظ'' ہونا ہے، یعنی اگر کسی راوی کا حافظہ خراب ہو، تو اس کی حدیث ''مردود ہے''؛ لیکن سوال یہ کہ وہ کیا معیار ہے کہ جس سے حافظے کی خرابی کا علم ہو اور اس کی حدیث مردود ہو؛ کیوں کہ کچھ نہ کچھ خرابی تو ہر شخص کے حافظے میں ہوتی ہے۔ اس کا جواب مصنفؒ نے یہ دیا کہ اس کا معیار یہ ہے کہ درستگی کا پلہ غلطیوں کے پلے سے راجح نہ ہو؛ بلکہ یا تو اس کی غلطیاں راجح ہوں یا دونوں برابر ہوں؛ لہٰذا جس شخص کا حافظہ ایسا ہو وہ سوءِ حفظ کا شکار ہے اور اس کی حدیثیں مردود ہیں۔

سوءِ حفظ کی تقسیم

یادداشت کی خرابی دوطرح کی ہے: ایک یہ کہ فطری اور پیدائشی اعتبار ہی سے اس کا حافظہ بگڑا ہوا ہو، دوسری یہ کہ ابتداءً تو حافظہ اچھا تھا، بعد میں کسی عارض کی وجہ سے بگڑ گیا ہو، عوارض مختلف ہو سکتے ہیں، مثلاً یہ کہ عمر کے زیادہ ہونے کی وجہ سے خراب ہو جائے یا مثلاً کوئی شخص حدیث کو بیان کرنے میں تحریری نوشتوں پر اعتماد کرتا تھا؛ لیکن اب اس کی بینائی جاتی رہی یا وہ تحریری نوشتے اور کتب جل گئے یا وہ گم ہو گئے، جس کی وجہ سے اس نے اپنے حافظے کی مدد سے حدیث بیان کرنا شروع کی اور غلطیاں ہوتی گئیں، اگر حافظہ کی خرابی کی پہلی صورت ہے، تو ایسے حافظے والے راوی کا کوئی نام نہیں ہے؛ البتہ اس کی حدیث کو بعض محدثین ''شاذ'' کے نام سے موسوم کرتے ہیں، جب کہ جمہور محدثین کے یہاں اس کی حدیث کا بھی کوئی خاص نام نہیں ہے اور اگر دوسری صورت ہو، تو ایسے راوی کو محدثین ''مختلط'' کہتے ہیں اور اس کی حدیث کو کوئی خاص نام نہیں دیتے ہیں، زیادہ سے زیادہ ''مختلط کی حدیث'' کہتے ہیں۔

شاذ کی چوتھی تعریف

وہ حدیث مردود ہے، جس کے کسی راوی کا حافظہ فطری طور سے خراب ہو اور اس کی غلطیاں زیادہ ہوں یا برابر ہوں۔ یہ تعریف بعض محدثین کی رائے کے اعتبار سے ہے، ورنہ تو جمہور محدثین اس طرح کی حدیث کو شاذ نہیں کہتے ہیں، ان کے نزدیک اس کی تعریف وہ ہے جو شرح نخبۃ الفکر ص ۳۹-۴۰ پر گذری ہے۔ راقم نے ''چوتھی تعریف'' کا عنوان اس لیے قائم کیا ہے کہ ماقبل میں شاذ کی تین تعریفیں ذکر کی گئیں ہیں اور چوتھی تعریف کا وعدہ کیا گیا ہے، یہ اسی کا ایفاء ہے۔

مختلطین کی مثالیں

(۱) صالح بن نبہان مولی التوئمۃ۔ یہ کبرسنی کی وجہ سے مختلط ہو گئے تھے، امام مالکؒ کی ان سے

ملاقات اختلاط کے بعد ہوئی ہے۔ (۲) عبدالرزاق بن ہمام صنعانی، اپنی وفات سے کچھ پہلے نابینا ہو گئے تھے، جس کی وجہ سے مختلط ہو گئے۔ (۳) عبداللہ ابن لہیعۃ۔ کتابوں کے جلنے کی وجہ سے مختلط ہو گئے تھے، (۴) ابن ملقن، کتابوں کے گم ہونے سے مختلط ہو گئے تھے۔ ان کے علاوہ جیسے: عطاء بن السائب، سعید بن ایاس جریری، سعید بن ابی عروبہ، عبدالرحمٰن بن عبداللہ المسعودی، ربیعۃ بن ابی عبدالرحمٰن، حصین بن عبدالرحمٰن کوفی، عبدالوہاب بن عبدالمجید ثقفی، سفیان بن عیینہ وغیرہم (تدریب الراوي ۲/۳۲۳۔ مقدمۃ ابن الصلاح ص ۲۲۰)

مختلط کی حدیث کا حکم

علامہ محمد عبداللہ ٹونکی کے بیان کے مطابق اس کی چار صورتیں ہیں: ایک یہ کہ وہ حدیث ایسی ہو جس کو صرف اختلاط سے پہلے بیان کیا ہو اور وہ ممتاز بھی ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ وہ مقبول ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو صرف اختلاط کے بعد بیان کیا ہو، یہ مردود ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ اس کو دونوں حالتوں میں بیان کیا ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ جس راوی نے اختلاط سے پہلے سنا ہے اس کی روایت سے مقبول ہے اور جس نے بعد میں سنا ہے اس کی روایت سے مردود ہے۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ حدیث کے متعلق معلوم نہ ہو کہ کب کی بیان کردہ ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی قبولیت یا ردیت سے توقف کیا جائے گا۔

مختلط کی حدیثوں کو ممتاز کرنے کا طریقہ

اس کا طریقہ یہ ہے کہ مختلط سے روایت کرنے والوں کے زمانہ سماع کا پتہ لگایا جائے، جس کے بارے میں معلوم ہو جائے کہ اس نے صرف اختلاط سے پہلے روایت کیا ہے، اس کے واسطے سے مختلط کی روایت مقبول ہے؛ اور جس کے بارے میں معلوم ہو کہ اس نے صرف اختلاط کے بعد روایت کیا ہے، اس کے واسطے سے اس کی روایت مردود ہے اور جس کے بارے میں معلوم ہو کہ اس نے دونوں حالتوں میں روایت کیا ہے یا جس کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ کب روایت لیا، ان دونوں کے واسطے سے اس کی روایت مردود ہے۔ مثلاً:

عطاء بن السائب مختلط ہو گئے تھے، امام شعبہ اور سفیان ثوری نے ان سے اختلاط سے پہلے سماع کیا ہے، جریر بن عبدالحمید نے ان سے اختلاط کے بعد سنا ہے اور ابو عوانہ نے دونوں حالتوں میں سنا ہے۔

فوائد: "والمرادبه" ضمیر مجرور کا مرجع "سوء الحفظ" ہے مضاف کی تقدیر کے ساتھ، یعنی المراد بصاحب سوء الحفظ.

"فهو الشاذ" ضمیر کا مرجع مضاف کی تقدیر کے ساتھ "من كان سوء الحفظ طارئا له" ہے یعنی "حديثه الشاذ".

"إمالكبره" یہ اور اس کے مابعد سوء حفظ کے طاری ہونے کے اسباب ہیں۔

"بأ ن كان" باء سببیہ ہے، مطلب یہ ہے کہ بینائی کا ختم ہونا، کتابوں کا جلنا اور ان کا گم ہونا سوء حفظ کا سبب اس لیے ہے کہ وہ پہلے کتابوں پر اعتماد کر کے حدیث بیان کرتا تھا، اب اس کی بینائی چلی گئی یا کتابیں جل گئیں یا وہ گم ہو گئیں پھر اس نے اپنے حفظ سے حدیث بیان کرنا چاہی اور غلطی ہو گئی۔

"كذامن اشبه الأ مرفيه" أي مثل حكم من جزم الأ ئمة باختلاطه وتعين زمانه، حكم من اشتبه الأمر في نفس اختلاطه وفي زمان اختلاطه. اس کا حاصل یہ ہے کہ جو حکم ان لوگوں کا ہے جن کے اختلاط اور وقتِ اختلاط کا ائمۂ حدیث کو جزم و یقین ہے، وہی حکم ان لوگوں کا بھی ہے جس کا نفس اختلاط مشتبہ ہو، متیقن نہ ہو یا اختلاط کا ہونا متیقن ہو؛ لیکن ابتداء وقت اختلاط میں اختلاف ہو اور وہ حکم یہ ہے کہ جو حدیث اس نے اس وقت سے پہلے بیان کی ہو، جس وقت میں اس پر اختلاط کا حکم لگا ہے، وہ اگر ممتاز ہو جائے، تو مقبول ہے اور اگر ممتاز نہ ہو، تو اس میں توقف کیا جائے گا، مثلاً ابو مسعود سعید بن ایاس جریری کے مختلط ہونے پر ائمۂ حدیث متفق ہیں اور ان کا وقتِ اختلاط بھی متیقن ہے۔ ابو اسحاق سبیعی کے مختلط ہونے اور نہ ہونے میں ائمہ مختلف ہیں اور سعید بن ابی عروبہ کے ابتداء اختلاط میں اختلاف ہے؛ ہر چند کہ نفس اختلاط میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کسی نے کہا کہ ۱۴۵ھ میں مختلط ہوئے، کسی نے ۱۴۸ھ بتایا ہے اور کسی نے ۱۴۳ھ کہا ہے۔

تنبیه: سیئ الحفظ کی مصنف نے اجمال اور تفصیل؛ دونوں مقام پر تعریف کی ہے، اس میں الجھن کی بات یہ ہے کہ تفنن سے کام لیتے ہوئے مصنف نے دونوں جگہ عبارت الگ الگ ذکر کی ہے اور معاملہ اسی پر بس ہوتا، تو الجھن کو کسی طرح رفع کیا جا سکتا تھا؛ لیکن دونوں مقام پر نسخوں کا شدید اختلاف ہے جو کہ زیادہ پریشانی کا باعث ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہمارے ہندوستان میں متداول نسخہ جو کہ شیخ عبداللہ ٹونکی کے حاشیے کے ساتھ طبع ہوا ہے، اس میں اور ملا علی قاری کی شرح میں اجمال کی عبارت اس طرح ہے: "وهي عبارة عمن لايكون غلطه أقل من إصابته. اور تفصیل کی عبارت اس طرح ہے: 'من لم يرجح جانب إصابته على جانب خطئه.

دونوں عبارتیں اگرچہ مختلف ہیں؛ لیکن ان کا مفہوم ایک ہی ہے، وہ یہ کہ سیئ الحفظ وہ ہے جس کی غلطی اور درستگی کا پلہ برابر ہو یا غلطی کا پلہ بھاری ہو؛ لہٰذا اگر کسی شخص کی غلطیاں درستگی سے کم ہوں، تو وہ اصطلاح میں سیئ الحفظ نہیں ہے، یہ بات صاف ہے اور اس مطلب کی تائید مصنف کی تقریر درس سے بھی ہوتی ہے، جس کو ان کے شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغا حنفی متوفی ۸۷۹ھ نے اپنے حاشیے: "القول المبتكر على شرح نخبة الفكر ص ١٤٢" میں بایں الفاظ نقل کیا ہے: وفهم من "من لم يرجح.." إما بأ ن يرجح جانب خطئه أو استويا.

پھر ملا علی قاری نے اس نسخے کے مطابق مصنف پر یہ اعتراض کیا ہے کہ فحش غلط اور سوء حفظ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہو پاتا ہے نیز شاذ اور منکر کے اندر کوئی فرق نہیں رہتا ہے، جب کہ فحش غلط والے کی حدیث کو منکر اور سوء حفظ والے کی حدیث کو شاذ کہا ہے، موصوف نے نسخے سے قطع نظر ایک اعتراض یہ بھی کیا ہے کہ غفلت اور وہم میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا ہے۔ راقم عرض کرتا ہے کہ فحش غلط اور سوء حفظ کے درمیان فرق نہ ہونے کا اعتراض بجا ہے اور مذکورہ نسخے کے مطابق اس کا کوئی حل نہیں ہے۔

علامہ قاضی محمد اکرم سندھی اور علامہ ابوالحسن صغیر سندھی نے اپنی شرحوں میں دونوں مقام پر صیغۂ اثبات کو اختیار کیا ہے، یعنی "لایکون" کے بجائے "یکون" اور "لم یرجح" کے بجائے "یرجح" اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ سیئ الحفظ وہ ہے جس کی غلطیاں درستگیاں

سے کم ہوں بالفاظ دیگر: وہ ہے جس کی درستگیاں غلطیوں سے راجح ہوں؛ لہٰذا جس کا دونوں پلہ برابر ہو یا غلطیوں کا پلہ بھاری ہو وہ اصطلاح میں سیء الحفظ نہیں ہے؛ بلکہ وہ "فاحش الغلط" ہے۔ اس تفصیل کے مطابق سوء حفظ اور فحش غلط کے مابین فرق واضح ہو گیا، اسی طرح شاذ اور منکر کے درمیان بھی فرق مخفی نہیں رہا۔

لیکن اس نسخے پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں: ایک یہ کہ اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ جس شخص کی ایک یا دو غلطی ہو وہ بھی سیء الحفظ ہو؛ کیوں کہ اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اس کی غلطی درستگی سے کم ہے اور درستگی غلطی سے راجح ہے؛ لہٰذا ہر ایک کی روایت کو مردود کہنا پڑیگا؛ کیوں کہ انسان کثیر النسیان ہے، کچھ نہ کچھ غلطی ہر شخص سے صادر ہوتی ہے۔ دوسرا اعتراض یہ لازم آتا ہے کہ مصنف کی تقریر درس جو ماقبل میں ذکر کی گئی ہے، اس نسخے پر وہ منطبق نہیں ہو سکتی ہے۔

ان دونوں حضرات نے پہلے اعتراض کا دو جواب دیا ہے: ایک یہ کہ مصنف کے قول: "غلطه" میں اضافت عہد کے لیے ہے اور معہود ہے ایسی غلطی جو کہ موجب طعن ہو؛ لہٰذا سوء حفظ کے لیے فی نفسہ بکثرت غلطیوں کا صدور ضروری ہے، اگر چہ اصابت کے مقابلے میں وہ غلطیاں کم ہوں؛ کیوں کہ بکثرت غلطیوں کا صدور موجب طعن ہے، خلاصہ یہ ہے کہ سیء الحفظ وہ ہے جس کی غلطیاں فی نفسہ بکثرت ہوں؛ مگر اصابت کے مقابلے میں کم ہوں اور فاحش الغلط وہ ہے جس کی غلطیاں اصابت کے مقابلے میں زیادہ ہوں؛ لہٰذا دونوں کے درمیان فرق بھی رہا اور اعتراض بھی رفع گیا۔

دوسرے اعتراض کا انھوں نے یہ جواب دیا ہے کہ ممکن ہے کہ مصنف نے وہ تقریر اس وقت ارشاد فرمائی ہو جب کہ صیغۂ نفی والا نسخہ اختیار فرما رکھا ہو اور بعد میں صیغۂ اثبات والا نسخہ اختیار فرما لیا ہو، جیسا کہ شاہ وجیہ الدین متوفی ۹۹۸ھ کے استاذ علامہ ابو البرکات رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بعض بھائیوں نے حافظ سخاوی (جو کہ حافظ ابن حجر کے ممتاز شاگرد ہیں) سے پوچھا، تو انھوں نے کہا کہ "لم یرجح" میں "لم" زائد ہے اور اپنا نسخہ انھوں نے نکال کر دکھایا جس میں "لم" نہیں تھا۔

دوسرا جواب یہ دیا کہ تقریر درس کا عبارت پر منطبق نہ ہونے کی خرابی اہون ہے بمقابلہ

سیئ الحفظ اور فاحش الغلط کے درمیان فرق نہ ہونے کی خرابی ہے، صیغۂ اثبات کی صورت میں تقریر درس کے منطبق نہ ہونے کی خرابی لازم آتی ہے اور صیغۂ نفی کی صورت میں نفس کتاب کی دو چیزوں میں فرق نہ ہونے کی خرابی ہے اور ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ پہلی خرابی اھون ہے؛ اس لیے اس کو برداشت کرنا ناگزیر ہے۔ جو دیکھنا چاہے اس کے لیے القول المبتکر" کی "تعلیق" میں راقم نے مزید تفصیل کردی ہے اور غفلت و وہم کی جو تعریف پہلے مقام اجمال میں ذکر کی گئی ہے، اس سے دونوں کے درمیان فرق واضح ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(ومَتىٰ تُوبِعَ السيِّءُ الْحِفْظِ بِمُعْتَبَرٍ)، كَأنْ يَكُوْنَ فَوْقَهُ أَوْمِثْلَهُ لادُوْنَهُ، (وكَذَا) الْمُخْتَلِطُ الذي لَايَتَمَيَّزُ، وكذَا (الْمَسْتُوْرُو) الإسنادُ (الْمُرْسَلُ،و) كذا (الْمُدَلَّسُ) إذا لم يُعْرَفِ الْمَحْذُوْفُ منه (صَارَحَدِيْثُهُمْ حَسَناً لالذاتِهِ ؛) بل وَصْفُهُ بذٰلِكَ (بِـ) اعْتِبَارِ (الْمَجْمُوْعِ) مِنَ الْمُتَابِعِ وَالْمُتَابَعِ؛ لأن كُلَّ واحِدٍ منهم باحتمالِ كونِ رِوايَتِهِ صَوَابًا أوغيرَ صَوَابٍ على حَدٍّ سواءٍ ؛ فإذا جَائَتْ مِنَ الْمُعْتَبَرِيْنَ روايةٌ مُوَافِقَةٌ لِأحَدِهِمْ، رَجَحَ أَحَدُ الْجانِبَيْنِ مِنَ الِاحْتِمَالَيْنِ الْمَذْكُوْرَيْنِ ، وَدَلَّ ذٰلكَ على أَنَّ الْحديثَ مَحْفُوْظٌ، فَارْتَقىٰ من دَرَجَةِ التَّوَقُّفِ إلى دَرَجَةِ الْقَبُوْل. واللهُ أعلمُ ومَعَ اِرْتِقَائِهِ إلى دَرَجَةِ الْقَبُوْلِ فَهُوَ مُنْحَطٌّ عَنْ رُتْبَةِ الْحَسَنِ لِذَاتِهِ، وربما تَوَقَّفَ بعضُهُمْ عن إطْلَاقِ اسْمِ الْحَسَنِ عليه. وقَدِ انْقَضىٰ مَايَتَعَلَّقُ بالمتنِ من حيثُ الْقَبُوْلُ والرَّدُّ.

ترجمہ: اور جب معتبر راوی (خواہ ایک ہو یا زیادہ) سیئ الحفظ کے موافق روایت کرے (اس کا معتبر ہونا) مثلاً یہ کہ اس کے اوپر کے درجے کا ہو یا برابر کا ہو اور سیئ الحفظ کی طرح وہ مختلط بھی ہے جس کی اختلاط سے پہلے اور بعد کی حدیثیں ممتاز نہ ہوں، اسی کی طرح مجہول الحال بھی ہے اور اسی کی طرح وہ سند بھی ہے جس میں ارسال ہو اور تدلیس ہو بشرطیکہ اس کے محذوف کا علم نہ ہو، تو ان حضرات کی حدیثیں "حسن" ہو جاتی ہیں، لذاتہ نہیں ؛ بلکہ حسن کہنا

متابع (بالکسر) اور متابع (بالفتح) کے مجموعے کے اعتبار سے ہے؛ کیوں کہ ان کی روایتوں کے درست اور نادرست ہونے کے احتمال میں ہر ایک برابر حد پر ہے اور جب معتبر روات کی طرف سے کسی کے موافق روایت آئے، تو مذکورہ دونوں احتمالوں میں سے ایک پلہ (یعنی درستگی والا) بھاری ہو جائے گا اور یہ اس بات پر دلالت کرے گا کہ حدیث محفوظ ہے؛ لہٰذا توقف کے مقام سے قبولیت کے مقام کی طرف وہ حدیث چڑھ جائے گی۔ واللہ اعلم۔

اور قبولیت کے مقام کی طرف چڑھنے کے باوجود وہ حسن لذاتہ کے مرتبے سے فروتر ہوگی۔ بعض حضرات نے اس کو مطلقاً حسن کہنے سے گریز کیا ہے۔ بحیثیت قبول اور رد متن سے متعلق مباحث یہاں پورے ہوئے۔

حسن لغیرہ کی پانچ صورتوں کا بیان

خراب یادداشت والے کی حدیث ضعیف ہوتی ہے؛ خواہ حافظہ کی خرابی دائمی ہو یا عارضی، اسی طرح جس مختلط کی اختلاط سے قبل اور بعد کی حدیثیں ممتاز نہ ہوں، وہ بھی ضعیف ہوتی ہے، اسی طرح مجہول الحال یعنی مستور کی حدیث کا حال ہے، نیز جس سند میں ارسال یا تدلیس ہو، اس کا بھی یہی حکم ہے، بشرطیکہ دونوں میں محذوف راوی کا علم نہ ہو، یہ پانچ طرح کے لوگوں کی حدیث ضعیف ہوئی، اگر کوئی معتبر راوی ان کے موافق روایت کرے؛ خواہ بطور متابع یا شاہد کے، بالفاظ دیگر ان روات کا کوئی متابع یا شاہد مل جائے، چاہے ایک یا زیادہ، تو ان حضرات کی حدیثیں "حسن لغیرہ" ہو جائیں گی؛ اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کی روایت میں جہاں صواب کا احتمال تھا، وہیں غیر صواب کا بھی احتمال تھا اور ایسی حدیثوں کے سلسلے میں توقف کیا جاتا ہے اور متوقف فیہ حدیثیں ضعیف ہوتی ہیں، اس لیے یہ حدیثیں بھی ضعیف ہوں گی؛ لیکن جب معتبر حضرات کی روایت ان حضرات کی روایت کے موافق مل جائے، تو مذکورہ دونوں احتمال صواب اور غیر صواب میں صواب کا احتمال راجح ہو جاتا ہے اور دوسری روایت کا آنا ان حضرات کی حدیثوں کے غلطی سے محفوظ ہونے پر دلالت کرتا ہے؛ لہٰذا وہ حدیثیں درجۂ ضعف اور توقف سے ترقی کر کے قبولیت کے مرتبے کو پہنچ جاتی ہیں؛ لیکن اس کے باوجود اس کا

مقام حسن لذاتہ سے کم تر ہی ہوگا، اسی لیے اس کو حسن لغیرہ کہا جاتا ہے۔

اور چوں کہ حسن لغیرہ اصل کے اعتبار سے حدیثِ ضعیف ہے اور حدیث ضعیف پر عمل عموماً نہیں کیا جاتا ہے، اس لیے بعض حضرات نے اس پر مطلقاً ''حسن'' کہنے سے گریز کیا ہے۔ لیجئے! متن سے جو مباحث اس کی قبولیت یا رد کی حیثیت سے متعلق تھے، وہ اس مقام پر اپنی انتہا کو پہنچے اور جو مباحث سند سے متعلق ہیں آپ ﷺ یا کسی صحابی یا کسی تابعی وغیرہ تک پہنچنے کے اعتبار سے یا ان کے علاوہ کسی اور اعتبار سے، ان کا بیان اگلی عبارت میں ملاحظہ کیجئے! رہا یہ سوال کہ سند متن سے مقدم ہوتی ہے، تو چاہیے یہ تھا کہ سند سے متعلقہ مباحث کو پہلے بیان کیا جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ چوں کہ مقصود بالذات متن ہے، سند تو اس تک پہنچنے کا وسیلہ ہے، اس لیے متن سے متعلقہ مباحث کو مقدم کیا گیا ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

سوال یہ ہے کہ جن معتبر حضرات کی موافقت سے مذکورہ لوگوں کی حدیثیں ''حسن لغیرہ'' ہو جاتی ہیں، وہ حضرات کیسے ہونے چاہیے؟ کیا ہر شخص کی موافقت سے یہ مقام حاصل ہوسکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ رواۃ تین طرح کے ہیں: (۱) ثقہ رواۃ (۲) کم ضعف والے رواۃ، (۳) شدید ضعف والے رواۃ۔ پہلی قسم کے رواۃ کی حدیثیں مقبول ہیں، دوسری قسم کے رواۃ کی حدیثوں سے صرف ''اعتبار'' اور ''استشہاد'' میں کام لیا جاتا ہے اور تیسرے قسم کے رواۃ کی حدیثیں قطعی مردود ہوتی ہیں، تو ان اقسام ثلاثہ میں سے پہلی دونوں قسموں کے رواۃ کی موافقت سے حدیث حسن لغیرہ ہوگی، تیسرے قسم کے رواۃ کی موافقت سے حسن لغیرہ نہیں ہوگی؛ البتہ اتنا فائدہ ضرور ہوگا کہ وہ حدیث ''موضوع'' ''یا بے اصل'' ہونے سے خارج ہو جائے گی، مصنف کے قول: "كأن يكون فوقه" سے پہلی قسم مراد ہے اور "مثله" سے دوسری قسم مراد ہے اور "دونه" سے تیسری قسم مراد ہے۔

اقسام ثلاثہ کی تعیین

علامہ عراقیؒ نے الفاظ جرح کے پانچ مراتب بیان کیے ہیں: پہلے مرتبے پر یہ الفاظ آتے

ہیں: كذاب، يكذب، وضّاع، يضع۔ دوسرے مرتبے پر یہ الفاظ آتے ہیں: متهم بالكذب، متهم بالوضع، هو هالك متروك، ساقط تیسرے مرتبے پر یہ الفاظ آتے ہیں: مردود الحديث، ضعيف جدا، واه بمرة. چوتھے مرتبے پر یہ الفاظ آتے ہیں: ضعيف الحديث، منكر الحديث، مضطرب الحديث، پانچویں مرتبے پر یہ الفاظ آتے ہیں: فيه ضعف، سيئ الحفظ، ليس بالقوي، ليّن، فيه أدنى مقال۔ ان میں سے پہلے تین مرتبوں کے رواۃ، شدید ضعف والے ہیں، اس لیے ان کی روایتوں سے نہ احتجاج کیا جائے گا اور نہ اعتبار اور استشہاد میں کام لیا جائے گا اور آخری دونوں مرتبوں کے رواۃ کم ضعف والے ہیں، اس لیے ان کی روایتوں سے صرف اعتبار اور استشہاد میں کام لیا جائے گا۔(شرح الألفيه للعراقي ۲/ ۱۰)

سیئ الحفظ کی مثال

شعبة عن عاصم بن عبيد الله عن عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه، أن امرأة من بني فزارة تزوجت على نعلين، فقال رسول الله ﷺ:أرضيت من نفسك ومالك بنعلين ؟قالت: نعم، قال: فأجاز، رواه الترمذي.

عاصم بن عبید اللہ سیئ الحفظ ہے، اس کے باوجود امام ترمذی نے اس حدیث کو "حسن" کہا ہے؛ اس لیے کہ حضرت عمر، حضرت عائشہ، حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابو حدرد رضی اللہ عنہم کی حدیثیں اس کے لیے شاہد ہیں۔(إمعان النظر ص ۱۸۷)

مختلط کی مثال

يزيد بن هارون عن المسعودي عن زياد بن علاقة قال: صلى بنا المغيرة بن شعبة، فلما صلى ركعتين قام، ولم يجلس، فسبح به من خلفه، فأشار إليهم أن قوموا، فلما فرغ من صلاته، سلم وسجد سجدتي السهو، وسلم، وقال: هكذا صنع رسول الله ﷺ، (رواه الترمذي ۱/ ۸۳)

اس حدیث میں ایک راوی ''مسعودی'' ہے جسکا نام عبدالرحمٰن بن عبداللہ ہے، وہ مختلط ہو گئے تھے اور یزید بن ہارون کا ان سے سماع بعد از اختلاط ہے؛ لٰہذا یہ حدیث ضعیف ہونی چاہیے؛ لیکن امام ترمذی نے متعدد طرق سے مروی ہونیکی وجہ سے اسکی تحسین کی ہے۔ (إمعان النظر ص ۱۸۷)

واضح ہو کہ ترمذی کا جو نسخہ ہندوستان وغیرہ میں متداول ہے اس میں تحسین کے ساتھ تصحیح بھی موجود ہے۔

مستور کی مثال

أحمد بن منيع حدثنا حجاج بن محمد، حدثني شعبة عن الحر بن الصياح عن عبدالرحمن بن الأ خنس، عن سعيد بن زيد عن النبي ﷺ نحوه بمعناه، هذاحديث حسن، أخرجه الترمذي ۲/۲۱٦

نحوہ سے اشارہ اس حدیث کی طرف ہے: قال سعيد بن زيد: أشهد على التسعة أنهم في الجنة، ولو شهدت على العاشر لم اثم. قيل: وكيف ذلك؟ قال: كنامع رسول الله ﷺ بحراء، فقال: اثبت حراء! فإنه ليس عليك إلانبي وصديق وشهيد، قيل: ومن هم؟ قال رسول الله ﷺ: أبوبكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وسعد، وعبدالرحمن بن عوف، قيل: فمن العاشر؟ قال: أنا، هذا حديث حسن صحيح.

پہلی حدیث کے تمام روات ثقہ ہیں؛ مگر عبدالرحمٰن بن اخنس مستور الحال ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب ص ۳۳٦ پر فرمایا ہے؛ لٰہذا یہ حدیث ضعیف ہونی چاہیے ؛مگر امام ترمذی نے اس کی تحسین کی ہے؛ اس لیے کہ عبداللہ بن ظالم مازنی، ریاح بن حارث اور حمید بن عبدالرحمٰن نے اس کی متابعت کی ہے اور حضرت ابو ہریرۃ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم کی حدیثیں اس حدیث کے شواہد بھی ہیں؛ لٰہذا پہلی حدیث ''حسن لغیرہ'' ہے۔

مرسل کی مثال

عمر وبن مرة عن أبي البختري عن علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال لعمر

في العباس رضي الله عنهما: إن عم الرجل صنو أبيه، و كان عمر تكلم في صدقته، رواه الترمذي.

ابوالبختری نے حضرت علیؓ سے کچھ نہیں سنا ہے؛ لہٰذا یہ سند منقطع ہے؛ مگر اس کے باوجود امام ترمذی نے اس کی تحسین کی ہے، اس لیے کہ حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ اور دوسرے حضرات کی حدیثیں اس کے شواہد ہیں۔(إمعان النظر ص ۱۸۸)

مدلس کی مثال

يحيى بن سعيد عن المثنىّ بن سعيد عن قتادة عن عبدالله بن بريدة عن النبي ﷺ: المؤمن يموت بعرق الجبين، قال الترمذي: هذاحديث حسن.

حضرت قتادہ تدلیس میں معروف ومشہور ہیں اور لفظ ''عن'' سے روایت کرر ہے ہیں، اس کے باوجود امام ترمذی کا اس حدیث کو''حسن'' کہنا اس لیے ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ان کے علاوہ کی حدیثیں اس کے شواہد ہیں۔(إمعان النظر ص ۱۸۸)

فوائد: "متى توبع" متابعت سے مراد متابع اور شاہد؛ دونوں ہیں۔

"والإسناد المرسل و كذالمدلس" دونوں اسم مفعول ہیں، اسناد سے مراد رجال حدیث ہے، مطلب یہ ہے کہ وہ حدیث جس کے رجال میں ارسال بمعنی انقطاع یا تدلیس ہو اور دونوں میں راوی محذوف کا علم نہ ہو، تو متابعت یا استشہاد سے وہ حدیثیں حسن لغیرہ ہو جائیں گی'' اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آگے جو شرط ہے اس کا تعلق دونوں سے ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ "الإسناد" سے پہلے کچھ محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔

"ودل ذلك" مشارالیہ "مجيء الرواية الموافقة" ہے۔

"الحديث محفوظ" محفوظ سے مراد غلطی سے بچنا ہے نہ کہ اصطلاحی محفوظ۔

(ثُمَّ الْإِسْنَادُ) وهو الطَّرِيْقُ الْمُوصِلَةُ إلى المتنِ. والمتنُ هو غايةُ مايَنْتَهِي إليه الْإِسنادُ مِنَ الْكَلَامِ .وهو (إما ان ينتهِيَ إلى النبيِّ صلى اللّٰه عليه وعلى آله وصحبه وسلم) ويَقْتَضِيْ لَفْظُهُ إِمَّا **(تصريحاً**

أوحُكماً) أَنَّ الْمَنْقُوْلَ بذٰلك الإسنادِ (مِنْ قولِهِ صلى اللّٰهُ عليه وعلى آله وصحبه وسلم أو) من (فعلِهِ أو) من (تقريرِهٖ). مثالُ الْمرفوعِ من القولِ تَصرِيْحًا: أن يقولَ الصحابيُّ: سمعتُ رسولَ اللّٰه ﷺ يقولُ كذا، أوحَدَّثَنَا رسولُ اللّٰه صلى اللّٰهُ عليه وعلى آله وصحبه وسلمَ بكذا، أويقولُ هو أوغيرُهُ: قال رسولُ اللّٰه صلى اللّٰه عليه وعلى آله وصحبه وسلم كذا، أوعَنْ رسولِ اللّٰه صلى اللّٰه عليه وعلى آله وصحبه وسلم أنه قال كذا، ونحوُ ذٰلك.

ترجمہ: پھر سندوہ رجال ہیں جومتن تک پہنچانے والے ہوں اور متن اس کلام کا مقصود ہے جس پر سند منتہی ہو۔ سند یا تو آپ ﷺ پر منتہی ہوگی اور سند کے بعد کا لفظ یا تو صراحۃً یا حکماً اس بات کا مقتضی ہوگا کہ اس سند سے منقول متن آپ ﷺ کے اقوال کے قبیل سے ہے یا افعال کے قبیل سے یا تقریرات کے قبیل سے ہے (ایسے متن کو مرفوع کہتے ہیں جیسا کہ آگے آتا ہے۔) مرفوع قولی صریحی کی مثال: صحابی کا یہ قول ہے: ''میں نے آپ ﷺ کو ایسا کہتے ہوئے سنا ہے، یا ہم سے آپ ﷺ نے ایسا بیان کیا ہے'' یا صحابی یا اس کے علاوہ کا یہ قول ہے: آپ ﷺ نے ایسا فرمایا، یا آپ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ایسا کہا، یہ اور اس جیسے الفاظ۔

غایت سند کے اعتبار سے حدیث کے اقسام

جس ذات پر سند کی انتہاء ہوتی ہو، اس کو ''غایت سند'' کہا جاتا ہے۔ غایتِ سند کے اعتبار سے حدیث کی تین قسمیں ہیں: (۱) مرفوع (۲) موقوف (۳) مقطوع۔ اس لیے کہ غایتِ سند یا تو آپ ﷺ ہوں گے یا کوئی صحابی ہوگا یا کوئی تابعی، تبع تابعین اور ان کے علاوہ ہوگا، اگر پہلی صورت ہے، تو اس کو ''مرفوع'' کہتے ہیں۔ واضح ہو کہ آپ ﷺ کا غایتِ سند ہونا کبھی تو صراحۃً ہوگا اور کبھی حکماً ہوگا، مثلاً یہ کہ سند کی انتہاء تو کسی صحابی وغیرہ پر ہو جائے؛ لیکن اس کے بعد جو متن مذکور ہو اس کا آپ ﷺ کے کہے یا کرے بغیر کہنا یا کرنا محال ہو، تو یہ فرض کیا جائے گا کہ وہ سند آپ ﷺ پر منتہی ہوئی ہے، گو یا مرفوع کی دو قسمیں ہوئیں: ایک مرفوع صریحی اور دوسری

مرفوع حکمی اور اگر دوسری صورت ہے، تو اس کو ''موقوف'' کہتے ہیں اور تیسری صورت ہو، تو اس کو ''مقطوع'' کہتے ہیں۔ آخری دونوں قسموں کا بیان آگے آرہا ہے۔

مرفوع کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کی سند آپ ﷺ تک پہنچتی ہو اور اس سند سے آپ ﷺ کا کوئی قول یا عمل یا تقریر منقول ہو، خواہ یہ صراحۃً ہو یا حکماً۔

تقریر نبوی کا بیان

قول اور فعل کے معانی واضح ہیں۔ تقریر کا معنی ہے ثابت کرنا، برقرار رکھنا، یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ کسی مسلمان نے آپ ﷺ کی موجودگی میں کوئی بات کہی یا کوئی کام کیا، یا کسی دوسری جگہ کوئی کام کیا اور آپ ﷺ کو اس کی اطلاع ہوئی؛ مگر آپ ﷺ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی؛ بلکہ سکوت اختیار کیا، گویا آپ ﷺ نے اس عمل یا قول کو برقرار رکھا، اسی کو تقریر نبوی کہا جاتا ہے۔

مرفوع کی تقسیم

مرفوع کی اولاً دو قسمیں ہیں: (۱) صریحی (۲) حکمی، پھر دونوں کی تین تین قسمیں ہیں، اس طرح کل اقسام چھ ہو جاتے ہیں، جو کہ حسب ذیل ہیں: (۱) مرفوع قولی صریحی (۲) مرفوع فعلی صریحی (۳) مرفوع تقریری صریحی (۴) مرفوع قولی حکمی (۵) مرفوع فعلی حکمی، (۶) مرفوع تقریری حکمی۔

مرفوع قولی صریحی کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کی سند آپ ﷺ تک پہنچتی ہو اور اس سند سے آپ ﷺ کا کوئی صریح قول نقل کیا گیا ہو، مثلاً یہ کہ صحابی کہے: سمعت رسول الله ﷺ یقول کذا

یاحدثنارسول الله ﷺ بکذا یا کوئی بھی راوی، خواہ صحابی ہو یاان کے علاوہ یہ کہے: قال رسول الله ﷺ کذا یاعن رسول اللهﷺ أنه قال کذا یاصحابی کہے: أخبرنارسول الله ﷺ کذا. یہ اوران جیسے دوسرے الفاظ۔

مرفوع قولی صریحی کی مثال

عن رافع بن خديج قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: أسفروا بالفجر فإ نه أعظم للأجر، قال أبو عيسى: حديث رافع بن خديج حديث حسن صحيح. (ترمذی ۱/۴۰)

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: إذا أقيمت الصلاة، فلاتأتو ها وأنتم تسعو ن، ولكن ائتوها وأنتم تمشون، وعليكم السكينة فما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فأتموا (ترمذي ۱/۷۵)

عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: إذا نعس أحدكم يوم الجمعة، فليتحول عن مجلسه ذلك. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. (ترمذي ۱/۱۱۸)

فوائد: "ثم الإ سناد" یہاں سے سنداورمتن کی تعریفیں ذکر کی گئی ہیں، شرح نخبہ ص ۶ / پر ان کا بیان ہو چکا ہےاوران سے متعلقہ مباحث اسی مقام کی شرح کے ذیل میں گذر چکے ہیں، اس لیے یہاں ان سے تعرض نہیں کیا گیا ہے؛ البتہ یہ جاننا ضروری ہے کہ ایامتن صحابی کا یہ قول: قال رسول الله ﷺ کذا ہے، یااس کے بعد جوقول آپ ﷺ کا نقل کیا جاتا ہے، وہ متن ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے: کچھ لوگوں کا رجحان پہلی رائے کی طرف ہے ؛جب کہ کچھ حضرات نے دوسرے قول کواختیار کیا ہے، مصنفؒ کا رجحان دوسری طرف معلوم ہوتا ہے ؛ کیوں کہ انھوں نے متن کی تعریف میں "غاية" کالفظ بڑھایا ہے، جس کا معنی مقصوداورغرض ہےاورظاہری بات ہے کہ مقصودآپ ﷺ کاقول ہے۔ یہ اختلاف علامہ طیبیؒ نے ذکرکیا ہے۔(الخلاصة في أصول الحديث ص ۳۳)

"يقتضي لفظه" ضمیر مجروراسناد کی طرف راجع ہےاور یہ اضافت ادنی مناسبت کی وجہ سے ہے، تقدیرعبارت ہے: "ويقتضي اللفظ المذكور بعد الإسناد، وهو لفظ المتن.

"تصريحاأو حكما" یہ "يقتضي لفظه" کی نسبت سے تمیز واقع ہے، جیسا کہ "نفسا"

"طاب زيد نفسا" کے اندر۔

ومثالُ المرفوعِ من الفعلِ تصريحًا أن يقولَ الصحابيُّ: رأيتُ رسولَ الله صلى اللّٰهُ عليه وعلى آله وصحبه وسلمَ فَعَلَ كذا، أويقولَ هو أو غيرُهُ: كان رسولُ الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم يفعلُ كذا. ومثالُ المرفوعِ من التقريرِ تصريحاً: أن يقولَ الصحابيُّ: فَعَلْتُ بحضرةِ النبيِّ صلى اللّٰهُ عليه وعلىٰ آله وصحبه وسلم كذا، أويقولَ هو أوغيرُهُ: فَعَلَ فلانٌ بحضرةِ النبيِّ صلى اللّٰهُ عليه وعلىٰ آله وصحبه وسلمَ كذا،ولا يُذْكَرُ اِنكَارُهُ لذٰلك.

ترجمہ: مرفوع فعلی صریحی کی مثال صحابی کا یہ قول ہے: میں نے آپ ﷺ کو ایسا کرتے دیکھا، یا صحابی یا غیر صحابی کا یہ قول ہے: آپ ﷺ ایسا کرتے تھے۔ مرفوع تقریری صریحی کی مثال صحابی کا یہ قول ہے: میں نے آپ ﷺ کے سامنے ایسا کیا، یا صحابی یا غیر صحابی کا یہ قول ہے: آپ ﷺ کے سامنے فلاں نے ایسا کیا اور (دونوں صورتوں میں) اس پر آپ ﷺ کا نکیر فرمانا نہ ذکر کیا جائے۔

مرفوع فعلی صریحی کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کی سند آپ ﷺ تک پہنچتی ہو اور سند سے آپ ﷺ کا کوئی صریح عمل نقل کیا گیا ہو۔ مثلاً یہ کہ صحابی کہے: "رأيت رسول الله ﷺ فعل كذا. یا کوئی بھی راوی، خواہ صحابی ہو یا غیر صحابی، یہ کہے: كان رسول اللهﷺ يفعل كذا. یہ اور ان جیسے الفاظ۔

مرفوع فعلی صریحی کی مثال

عن المغيرة بن شعبةؓ رأيت النبي ﷺ يمسح على ظاهر هما. (ترمذی ۲۸/۱)

عن ابن عباس رضی الله عنهما قال: كان رسول الله ﷺ يصلي على الخُمرة قال أبو عيسى: حديث ابن عباس حديث حسن صحيح (ترمذي ۷۵/۱)

مرفوع تقریری صریحی کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کی سند آپ ﷺ تک پہنچتی ہو اور اس سند سے آپ ﷺ کی کوئی صریح تقریر منقول ہو۔ جیسے: صحابی یہ کہے: فعلت بحضرة النبي ﷺ كذا اور آپ ﷺ کا اس پر نکیر فرمانا ذکر نہ کرے۔ اسی طرح صحابی یا غیر صحابی یہ کہے: فعل فلا ن بحضرة النبي ﷺ اور آپ ﷺ کا اس پر نکیر فرمانا ذکر نہ کرے۔ اسی طرح کوئی یہ کہے: فعل كذا بحضرة النبي ﷺ اور آپ ﷺ کا انکار فرمانا ذکر نہ کیا جائے۔ یہ اور ان جیسے الفاظ۔

مرفوع تقریری صریحی کی مثال

عن المغيرة بن شعبةؓ قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ يقرعون بابه بالأظافير. (معرفة علوم الحديث ص ۱۹ - الأدب المفرد ۲/ ۵۱۵)

عن ابن عباسؓ قال: أكل الضب على مائدة رسول الله ﷺ (ترمذي ۲/ ۱)

> ومثالُ المرفوعِ مِنَ القولِ حُكماً لاتصريحاً: مايقولُ الصحابيُّ الذي لم يَأْخُذْ عَنِ الإسرائيلِيّاتِ مالا مَجالَ للاجتهادِ فيه، ولاله تَعَلُّقٌ بِبَيانِ لُغَةٍ أوشَرْحِ غريبٍ، كَالإخبارِ عَنِ الأُمُورِ الماضِيَةِ مِنْ بَدْءِ الخَلْقِ، وأَخبارِ الأَنبِياءِ عليهم الصلاةُ والسلامُ، أوِالآتِيَةِ، كالمَلاحِمِ والفِتَنِ وأَحوالِ يومِ القِيامَةِ، وكذا الإخبارُ عمّا يَحصُلُ بفعلِهِ ثوابٌ مَخصُوصٌ، أوعقابٌ مخصوصٌ. وإنما كان له حكمُ المرفوعِ لأنّ إخبارَهُ بذلك يَقتَضِي مُخبِرًا له، ومالامجالَ للاجتهادِ فيه يَقتَضِي مُوقِفًا للقائِلِ به، ولا مُوقِفَ للصحابَةِ إلاالنبيُّ صلى اللّٰهُ عليه وعلىٰ آله وصحبه وسلمَ، أوبعضُ مَنْ يُخبِرُ عَنِ الكُتُبِ القَدِيمَةِ، فلهذا وَقَعَ الاِحتِرازُ عَنِ القِسمِ الثاني، وإذا كان كذلك، فلهُ حكمُ مالو قالَ: قال رسولُ اللّٰهِ صلى اللّٰهُ عليه وعلىٰ آله وصحبه وسلم، فَهُوَ مَرفُوعٌ؛ سواءٌ كان ممن سمعه منه أوعنه بواسطةٍ.

ترجمہ: مرفوع قولی حکمی نہ کہ صریحی کی مثال یہ ہے کہ وہ صحابی جو بنی اسرائیل کی کتابوں اوران کے علماء سے نقل نہ کرتا ہو،ایسی بات کہے جس میں اجتہاد کو دخل نہ ہواور لغت کی وضاحت یا مشکل الفاظ کی تشریح سے بھی اس کا تعلق نہ ہو، جیسے: گذری ہوئی چیزوں یعنی ابتداء آفرینش اور انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے واقعات کی خبر دینا، یا آئندہ ہونے والی چیزوں کی خبر دینا، جیسے:جنگیں، فتنے اور قیامت کے دن کے احوال،اسی طرح ایسی چیزوں کی خبر دینا جن کے کرنے پر مخصوص ثواب یا مخصوص عذاب مرتب ہواوراس حدیث کے لیے مرفوع کا حکم اس لیے ہوگا کہ صحابی کا مذکورہ چیزوں کی خبر دینا تقاضہ کرتا ہے کہ ان کا کوئی مخبر ہو اور جن چیزوں میں اجتہاد کو کوئی دخل نہ ہو وہ بھی تقاضہ کرتی ہیں کہ ان کے کہنے والے کو کوئی بتانے والا ہواور صحابی کو بتانے والے صرف آپ ﷺ ہیں اور بعض وہ لوگ ہیں جو قدیم کتابوں سے نقل کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ دوسری قسم سے احتیاط برتی گئی ہے اور جب معاملہ ایسا ہے، تو اس حدیث کا حکم اس حدیث کی طرح ہے جس میں صحابی نے یہ کہا ہو کہ آپ ﷺ نے کہا؛ لہٰذا وہ حدیث مرفوع ہوگی، خواہ اس کو براہ راست آپ ﷺ سے سنا ہو یا ان سے کسی واسطے سے سنا ہو۔

مرفوع قولی حکمی کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کی سند صراحۃً کسی ایسے صحابی تک پہنچتی ہو جو بنی اسرائیل کی کتابوں یاان کے علماء سے نقل نہ کرتے ہوں اوراس سند سے ایسی بات نقل کی گئی ہو جس کا اجتہاد سے کوئی تعلق نہ ہو، کسی لفظ کا وہ معنی نہ ہواور الفاظ غریبہ ومشکلہ کی توضیح نہ ہو۔

شرح تعریف

مرفوع قولی حکمی کے متحقق ہونے کے لیے تین قیود ہیں: ایک یہ کہ اس حدیث کی سند ایسے صحابی تک پہنچتی ہو، جو بنی اسرائیل کی کتابوں اوران کے علماء سے نہ براہ راست اخذ کرتے ہوں اور نہ کسی واسطے سے؛ لہٰذا اگر بنی اسرائیل کی کتب اور علماء سے اخذ کرنے والے کسی صحابی

تک سند پہنچے، تو ان کا قول "مرفوع حکمی" نہیں ہوگا۔ جیسے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کو جنگ یرموک میں اہل کتاب کی بہت سی کتب ہاتھ لگ گئی تھیں، وہ ان میں سے دیکھ کر امور مغیبہ کی خبریں دیا کرتے تھے، یہی وجہ ہے کہ بسا اوقات ان کے شاگرد کہتے:

حَدِّثْنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا تحدثنا عن الصحيفة.

اسی طرح حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ اہل کتاب کے بڑے علماء میں سے تھے، اسلام لانے کے بعد کتب بنی اسرئیل سے بعض باتیں بیان کیا کرتے تھے؛ لہذا ان دونوں حضرات پر جس حدیث کی سند منتہی ہو وہ حدیث مرفوع حکمی نہیں ہوگی؛ ہر چند کہ وہ باتیں اجتہاد سے نہیں کہی جاسکتی ہوں۔ دوسری قید یہ ہے کہ وہ بات ایسی ہو جو اجتہاد سے نہیں بولی جاسکتی ہو؛ لہذا اگر اجتہاد سے کہی جانے والی بات ہوگی، تو وہ حدیث مرفوع حکمی نہیں ہوگی۔ تیسری قید یہ ہے کہ وہ بات کسی مشکل لفظ کی تشریح یا حدیث مشکل کی توضیح سے تعلق نہ رکھتی ہو؛ لہذا اگر وہ بات اس طرح کی ہوگی، تو وہ بھی حکما مرفوع نہیں ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ جس حدیث میں مذکورہ تینوں شرطیں موجود ہوں، وہ حکماً مرفوع ہوگی، جیسے: اسرائیلیات سے نقل نہ کرنے والا صحابی، عالم کی تخلیق کی ابتدا، انبیاء کرام کی حکایات و واقعات اور ان کے علاوہ دوسرے گذشتہ امور کی خبر دے، اسی طرح آئندہ ہونے والے امور مثلاً جنگیں، فتنے اور قیامت کے احوال وغیرہ کی خبر دے، نیز کسی کام کے کرنے یا ترک کرنے پر مخصوص ثواب یا مخصوص عذاب کی خبر دے، یہ تمام امور حکماً مرفوع ہوں گے۔ مخصوص کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ مطلق ثواب اور عذاب کی خبر دینا اجتہاد سے ہوسکتا ہے۔

قول مذکور کے حکماً مرفوع ہونے کی دلیل

جو حدیث مذکورہ تینوں قیود سے مقید ہو، وہ حکماً مرفوع اس لیے ہوگی کہ اس صحابی کا گذشتہ امور؛ بلکہ ایسی چیزوں کی خبر دینا جن کا اجتہاد سے تعلق نہ ہو، تقاضہ کرتا ہے کہ ان کو کوئی خبر دینے والا ہو اور صحابہ کو خبر دینے والے صرف دو لوگ ہیں: ایک آپ ﷺ اور دوسرے اہل کتاب کی کتب سے اخذ کرنے والے یا تو براہ راست یا کوئی دوسرا اور قسم ثانی کو "الذي لم يأخذ عن

الا سرائیلیات" کی قید کے ذریعہ خارج کردیا گیا ہے؛ لہٰذا متعین ہوگیا کہ صحابی کو وہ بات آپ ﷺ ہی نے بتائی ہوگی، نتیجہ یہ کہ وہ بات اسی طرح مرفوع ہوگی جس طرح کہ صحابی جب یہ کہتا ہے کہ آپ ﷺ نے ایسا کہا، تو وہ بات مرفوع ہوتی ہے۔

رہا یہ سوال کہ یہ کیا ضروری ہے کہ: صحابی نے وہ بات آپ ﷺ ہی سے سنی ہو، یہ عین ممکن ہے کہ اس نے کسی دوسرے صحابی سے سنکر یہ بات کہی ہو، تو حکماً مرفوع کیسے ہوگی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خواہ آپ ﷺ سے براہ راست سنا ہو یا کسی صحابی کے واسطے سے سنا ہو، بہرصورت وہ بات مرفوع ہوگی؛ کیوں کہ امت کا اتفاق ہے کہ تمام صحابہ عادل وثقہ ہیں، اس لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ آپ ﷺ کی طرف وہ جھوٹ منسوب کریں۔

مرفوع قولی حکمی کی مثال

عن ابن مسعود قال: من أتى ساحرا أو عرّافا، فقد كفر بماأنزل على محمد صلى الله عليه وسلم. (مسند الإمام أحمد بن حنبل ۲/۴۲۹)

عن أبي هريرة قال:من لم يجب الدعوة، فقد عصى الله ورسو له:(الصحيح لمسلم)

عن، عماربن ياسرقال: من صام اليوم الذي يشك فيه، فقد عصى أبا القاسم ﷺ (ترمذي ۱/۱۴۸)

فوائد: "مایقول" ما مصدریہ ہے اور "الذي" صحابی کی صفت ہے اور "مالا مجال" "یقول" کا مقولہ ہے۔ ترکیب میں مفعول بہ واقع ہے. "کالإخبار" یہ مثال ہے اس چیز کی جس میں اجتہاد کو دخل نہ ہو۔

"من بدء الخلق" یہ اور اس کے مابعد امور ماضیہ کا بیان ہے اور "الآتية" کا عطف "الماضية" پر ہے۔ "و كذا الإخبار" یہ بھی مالا مجال فيه کی مثال ہے۔

"وإنما كان له" اسرائیلیات سے اخذ نہ کرنے والے صحابی کا وہ قول جس میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو، وہ حکماً مرفوع کیوں ہوگا؟ یہ اسی کی دلیل ہے۔

"بذلك" اس کا مشارالیہ امور ماضیہ اور امور آتیہ ہے اور "مالا مجال" تعمیم بعد التخصیص ہے۔ مطلب یہ ہے کہ صحابی کا صرف امور ماضیہ وآتیہ کی خبر دینا تقاضہ نہیں کرتا ہے کہ اس کو کوئی بتانے والا ہو؛ بلکہ ہر اس چیز کی خبر دینا جس میں اجتہاد کا دخل نہ ہو، تقاضہ کرتا ہے کہ اس کو کوئی بتانے والا ہے۔ یہ صغری ہے اور اس کے بعد کبری مذکور ہے۔

ومثالُ المرفوعِ مِنَ الْفعلِ حُكْمًا: أن يَفْعَلَ الصحابيُّ مالامجالَ للاجتهادِ فيه، فَيُنَزَّلُ على أن ذلك عندَهُ عَنِ النبيِّ صلى اللّٰهُ عليه وعلىٰ آله وصحبه وسلمَ، كما قال الشافِعِيُّ رحمه اللّٰهُ في صلاة عَلِيٍّ -كَرَّمَ اللّٰهُ وَجْهَهُ- في الْكُسُوْفِ: في كل رَكْعَةٍ أكثرُ من رُكُوعَيْنِ. ومثالُ المرفوعِ من التقريرِ حُكْماً: أن يُخبِرَ الصحابِيُّ أنهم كانوا يفعلونَ في زمانِ النبيِّ صلى اللّٰهُ عليه وعلىٰ آله وصحبه وسلمَ كذا، فإنه يكونُ له حكمُ المرفوعِ من جِهَةِ أن الظاهرَ اطّلاعُهُ صلى اللّٰهُ عليه وعلىٰ آله وصحبه وسلمَ على ذلك، لِتوفُّرِدَوَاعِيهِمْ على سُؤَالِهِ عن أمور دِيْنِهِمْ، ولأن ذلك الزمانَ زمانُ نُزُوْلِ الْوَحْيِ، فلايَقَعُ مِنَ الصَّحَابَةِ فَعْلُ شَيْءٍ وَيَسْتَمِرُّوْنَ عليه إلاوهو غَيْرُ مَمْنُوْعِ الْفِعْلِ، وقَدِ اسْتَدَلَّ جابرٌ وأبوسعيدٍ رضى اللّٰه تعالىٰ عنهما على جوازِ الْعَزْلِ بأنهم كانوا يفعلونه، والقرآنُ يَنزِلُ، ولو كان ممّا يُنهٰى عنه، لَنَهٰى عَنْهُ الْقُرْآنُ.

ترجمه: مرفوع فعلی حکمی کی مثال یہ ہے کہ صحابی ایسا کام کرے جس میں اجتہاد کو کوئی دخل نہ ہو، تو اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ وہ فعل صحابی کے نزدیک آپ ﷺ سے ماخوذ ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے نماز کسوف کے متعلق فرمایا کہ ہر رکعت میں دو سے زیادہ رکوع ہیں۔ مرفوع تقریری حکمی کی مثال یہ ہے کہ صحابی خبر دے کہ صحابہ کرام آپ ﷺ کے زمانے میں "ایسا" کرتے تھے، تو وہ حکما مرفوع ہوگا، اس وجہ سے کہ اس سے آپ ﷺ کا واقف ہونا ظاہر ہے؛ اس لیے کہ صحابہ کرام کو اپنے دینی امور سے متعلق، آپ

ﷺ سے پوچھنے کے بکثرت تقاضے پیش آتے تھے اور اس وجہ سے بھی کہ وہ زمانہ وحی کے اترنے کا زمانہ تھا؛ اس لیے صحابہ سے جس کام کا صدور دائمی طور سے ہو وہ ممنوع نہیں ہوسکتا ہے؛ چناں چہ حضرت جابر اور حضرت ابوسعیدؓ نے عزل کے جواز پر اس سے استدلال کیا ہے کہ صحابہ کرام عزل کرتے تھے جب کہ قرآن کریم کا نزول ہو رہا تھا، اگر وہ منہی عنہ ہوتا، تو یقیناً قرآن اس سے منع کر دیتا۔

مرفوع فعلی حکمی کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کی سند صراحتاً کسی صحابی تک پہنچتی ہو، (یہر چند کہ حکماً آپ ﷺ تک پہنچتی ہو) اور اس سند سے صحابی کا ایسا عمل نقل کیا گیا ہو جس میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو، گویا صحابی کا وہ کام کرنا آپ ﷺ کے عمل کو دیکھ کر ہی ہوگا، اس لیے وہ فعل حکما مرفوع ہوگا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

سوال وارد ہوتا ہے کہ یہ کیا ضروری ہے کہ صحابی کا ایسا کام کرنا جس میں اجتہاد کو دخل نہ ہو، آپ ﷺ کے عمل ہی کو دیکھ کر ہو؟ یہ بھی تو ممکن ہے کہ آپ ﷺ کے قول سے وہ عمل ماخوذ ہو، اس وقت اس کا نام مرفوع فعلی کیوں کر رکھنا درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں دو چیزوں کا احتمال ہو، وہاں ادنی کو اختیار کیا جاتا ہے؛ کیوں کہ وہ متیقن ہوتا ہے اور قول وفعل میں سے چوں کہ فعل ادنی ہے؛ اس لیے فعل ہونے ہی کو اختیار کیا جائے گا۔

مرفوع فعلی حکمی کی مثال

مصنفؒ کے بیان کے مطابق اس کی مثال یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے نماز کسوف کے اندر ہر رکعت میں دو سے زیادہ رکوع کیے تھے، یہ ایسا فعل ہے جو اجتہاد سے نہیں کیا جا سکتا ہے، اس لیے امام شافعیؒ فرمایا کہ یہ مرفوع ہے اور اسی پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھی۔

راقم عرض کرتا ہے کہ یہ ان کا قدیم مسلک ہو سکتا ہے، جدید مسلک یہ ہے کہ ہر رکعت میں دو رکوع ہوں گے، یہی امام مالک اور امام احمد رحمہما اللہ کا مسلک ہے؛ جب کہ حنفیہ کے نزدیک عام نماز کی طرح ہر رکعت ایک ہی رکوع پر مشتمل ہے۔

مرفوع تقریری حکمی کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کی سند صراحۃً کسی صحابی تک پہنچتی ہو اور اس سند سے یہ منقول ہو کہ صحابہ آپ ﷺ کے زمانہ میں "فلاں کام" کرتے تھے۔ یعنی اس فعل کے کیے جانے کو آپ ﷺ کے زمانے کی طرف منسوب کیا جائے، آپ ﷺ کی ذات کی طرف نہ منسوب کیا جائے۔

اس کے مرفوع ہونے کی وجہ

اس کی دو وجہیں ہیں: ایک یہ کہ چوں کہ صحابہ کرام کو آپ ﷺ سے اپنے دینی امور کے متعلق سوال کرنے کی بکثرت ضرورت پیش آتی تھی، کوئی بھی نیا مسئلہ درپیش ہوتا، صحابۂ کرام آپ ﷺ سے اس کا حکم شرعی پوچھتے تھے، اس لیے ظاہر یہی ہے کہ "اس کام" کے متعلق بھی آپ ﷺ سے سوال، انھوں نے ضرور کیا ہوگا اور آپ ﷺ اس کام سے واقف ہوں گے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر بالفرض یہ مان لیا جائے کہ اس کام کے بارے میں انھوں نے آپ ﷺ سے سوال نہیں کیا ہوگا، پھر بھی یہ ممکن نہیں ہے کہ صحابہ کرام کسی کام کو دائمی طریقے سے کرتے رہیں اور وہ ناجائز ہو؛ کیوں کہ وہ زمانہ نزول وحی کا زمانہ تھا، اگر خود صحابہ کرام نہ سوال کریں، تو اللہ تعالی ان کے اس کام سے آپ ﷺ کو ضرور آگاہ کر دیں، اس لیے یقیناً بہر صورت آپ ﷺ اس کام سے واقف ہیں۔

مرفوع تقریری حکمی کی مثال

كنا نعزل و القران ينزل. (متفق عليه)

چنان چہ حضرت جابر اور ابوسعید خدری رضي اللہ عنہما نے عزل کے جواز پر اسی چیز سے

استدلال کیا ہے کہ صحابہ کرام نزول قرآن کریم کے زمانے میں عزل کیا کرتے تھے، جس سے معلوم ہوا کہ عزل جائز ہے؛ کیوں کہ اگر وہ جائز نہ ہوتا، تو قرآن کریم میں اس کی ممانعت ضرور نازل ہو جاتی۔

كنانأكل لحوم الخيل على عهد رسول الله ﷺ (رواه النسائي وابن ماجه)

فوائد: "في الكسوف" علامہ بقاعیؒ نے فرمایا کہ لفظ کسوف مصنف کا وہم ہے، صحیح یہ ہے کہ یہ مثال نماز زلزلہ سے متعلق ہے۔

راقم عرض کرتا ہے کہ یقیناً یہ وہم ہے؛ اس لیے کہ امام بیہقی شافعی نے اپنی کتاب "السنن الكبرى ٣/ ٣٣٠" میں حضرت علیؓ کے متعلق ذکر کیا ہے کہ انھوں نے نماز کسوف پڑھائی اور اس میں ایک سے زیادہ رکوع کا ہر رکعت میں تذکرہ ہے؛ لیکن امام شافعیؒ کا اس عمل سے استدلال کرنا نہیں ذکر کیا ہے، جب کہ آگے جا کر "۳/۳۴۳" پر امام شافعیؒ کی سند سے روایت کیا ہے: عن عبادعن عاصم الأحول عن قزعة عن عليؓ أنه صلى في زلزلة، ست ركعات في أربع سجدات، خمس ركعات وسجدتين في ركعة، وركعة وسجدتين في ركعة، قال الشافعي: لو ثبت هذاالحديث عند ناعن عليؓ، لقلنابه.

یہ روایت نماز زلزلہ سے متعلق ہے اور اس میں امام شافعیؒ کا حضرت علیؓ کے عمل سے استدلال کرنا ذکر کیا گیا ہے۔ وہم کی ایک تو یہ دلیل ہوئی، دوسری دلیل یہ ہے کہ نماز کسوف سے متعلق تو خود آپ ﷺ سے صراحۃً مسلم شریف اور ترمذی شریف وغیرہ کتب حدیث میں متعدد روایتیں منقول ہیں، پھر حضرت علیؓ کے عمل سے استدلال کی ضرورت ہی کیا ہے؟

"ويستمرّون عليه" اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر صحابہ کسی کام کو بطور ندرت کریں؛ جیسے: عمرو بن ابی سلمہ رضی اللہ عنہ کے پیچھے بعض صحابہ کرام کا نماز پڑھنا، جب کہ وہ نابالغ تھے، تو اغلب یہی ہوگا کہ آپ ﷺ اس پر مطلع نہیں ہوئے؛ لہٰذا وہ حکماً مرفوع نہیں ہوگا۔

وَيَلْتَحِقُ بقولي: "حُكْماً" ماوَرَدَ بِصِيغَةِ الْكِنَايَةِ في مَوْضَعِ الصِّيَغِ الصرِيْحَةِ، بالنسبةِ إليه صلى الله عليه وعلىٰ آله وصحبه وسلم،

كقولِ التابِعِيِّ عن الصحابي: يَرْفَعُ الْحَدِيْثَ، أَوْيَرْوِيْهِ، أَوْيَنْمِيْهِ، أَورِوايةً، أَوْيَبْلُغُ به، أَورَوَاهُ، وقَدْ يَقْتَصِرُوْنَ على القولِ مع حَذْفِ الْقَائِلِ، ويريدُوْنَ به النبيَّ صلى اللّٰهُ عليه وعلىٰ آله وصحبه وسلم، كقولِ ابْنِ سِيْرِيْنَ: عن أبي هريرةؓ قال قال: "تُقَاتِلُوْن قَوْمًا الحديثَ". وفي كلامِ الْخَطِيْبِ أنه اصطلاحٌ خاصٌ بِأَهْلِ الْبَصْرَةِ.

ترجمہ: اورمیرے قول: ''حکما'' کے ساتھ وہ حدیثیں بھی شامل ہیں جوالفاظ کنایہ کے ساتھ منقول ہوں، ایسے الفاظ کے بجائے جوآپ ﷺ کی طرف نسبت میں صریح ہوں، جیسے: صحابی سے روایت کرتے ہوئے تابعی کا یہ قول: "یرفع الحدیث" یا "یرویه" یا "ینمیه" یا "روایة" یا "یبلغ به" یا "رواه" ۔بسااوقات روات قائل کوحذف کرکےقول پر اکتفا کرتے ہیں اور قائل سے آپ ﷺ کومراد لیتے ہیں، جیسے: محمد بن سیرین کا قول: عن أبي هريرة قال:قال:تقاتلون قومًا الحديث. خطیب بغدادی کے کلام میں یہ ہے کہ قائل کوحذف کرکے آپ ﷺ مراد لینا اہل بصرہ کی مخصوص اصطلاح ہے۔

مرفوع کے کنائی الفاظ

مرفوع حکمی کی چندصورتوں کا ماقبل میں بیان ہوچکا، جیسے: کتب بنی اسرائیل سے اخذ نہ کرنے والے صحابی کا ایسا قول جس میں اجتہاد کادخل نہ ہو،صحابی وغیرہ کا ایسافعل جواجتہاد سے نہ کیا جاسکتاہواورصحابی وغیرہ کا آپ ﷺ کے زمانے کی طرف نسبت کرتے ہوئے کسی کام کی خبر دینا۔ان کے علاوہ وہ حدیثیں بھی حکما مرفوع ہیں جوایسے الفاظ سے مروی ہوں،جن کے ذریعہ محدثین مرفوع ہونے کا کنایہ کرتے ہوں،مثلاً تابعیؒ صحابی سے روایت کرتے ہوئے مندرجہ ذیل ان الفاظ میں سے کوئی لفظ کہے،توان الفاظ سے جوحدیثیں مروی ہوں،وہ مرفوع حکمی ہوں گی،وہ الفاظ یہ ہیں:یرفع الحدیث، ینمیه، یبلغ به، یر ویه، روایة، رواه، انھیں الفاظ کومرفوع کے کنائی الفاظ کہتے ہیں۔

مثالیں:سعیدبن جبیر عن ابن عباس: الشفاء في ثلاث: شربة عسل، وشرطة

محجم، وكية نار، وأنهي أمتي عن الكي، رفع الحديث(الكفاية في علم الرواية ص٤١٥)
یہ ماضی کا صیغہ ہے، یہی حکم ہوگا اگر "یرفع الحدیث" کہے، یا "مرفوعا" کہے۔

مالك عن أبي حازم عن سهل بن سعد قال: كان الناس يؤمرون أن يضع الرجل يده اليمنى على ذراعه اليسرى في الصلاة، قال أبوحازم: لاأعلم إلا أنه ينمي ذلك. (الكفاية في علم الرواية ص٤١٦)

عن أبي الزنادعن الأعرج عن أبي هريرة يبلغ به: الناس تبع لقريش. (الكفايةفي علم الرواية ص ٤١٦)

سفيان عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن ا بي هريرة رواية: الفطرة خمس. (الكفاية في علم الروايةص ٤١٦) یہ مصدر ہے، یہی حکم ہوگا اگر بصیغہ مضارع: "یرویہ" یا بصیغہ ماضی: "رواہ" کہے۔

مرفوع حکمی کی ایک اور صورت

وہ صورت یہ ہے کہ راوی، صحابی کو ذکر کرنے کے بعد "قال" یا "یقول" یا ان جیسے الفاظ مکرر کہے، مگر ان کے فاعل کو حذف کردے، مثلاً امام محمد بن سیرین نے فرمایا: عن أبي هريرة قال: قال: تقاتلون قوما صغا رالأ عين الحديث اور جیسے: أيوب عن محمد عن أبي هريرةقال: قال: إذااشتد الحر، فأ بردواعن الصلاة.

نیز یہ حدیثیں بھی اسی قبیل سے ہیں: شعبة أخبرني إدريس الأودي عن أبيه عن أبي هريرةؓ قال: قال: لايصلي أحدكم وهو يجد الخبث.

أبو المنيب العتكي عن ابن بريدة عن أبيه قال: قال: الوتر حق، فمن لم يؤتر فليس منا. (الكفايةص٤١٨)

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ اصطلاح اہل بصرہ کے ساتھ خاص ہے یا تمام رواۃ کو عام ہے؟ یعنی اس طریقے سے کوئی بھی راوی بیان کرے تو وہ حکما مرفوع ہوگی یا صرف اہل بصرہ بیان کریں، تو حکما مرفوع ہوگی۔ موسی بن ہارون اور خطیب بغدادی کے کلام سے معلوم

ہوتا ہے کہ یہ اصطلاح اہل بصرہ کے ساتھ خاص ہے اور وہ بھی محمد بن سیرین کی احادیث میں، یعنی جب اہل بصرہ محمد بن سیرین کی حدیثوں میں صحابی کو ذکر کرنے کے بعد ''قال'' مکرر کہیں، تو وہ حکما مرفوع ہوگی، اگر دوسرے حضرات کہیں یا اہل بصرہ کہیں؛ مگر محمد بن سیرین کے علاوہ کی حدیثوں میں، تو وہ حدیث حکما مرفوع نہیں ہوگی، جیسے: اوپر ذکر کی ہوئی مثالوں میں آخر کی دو مثالیں خطیب بغدادی وغیرہ کے نزدیک حکما مرفوع نہیں ہوں گی؛ کیوں کہ بیان کرنے والے اہل بصرہ نہیں ہیں اور نہ ابن سیرین کی حدیثیں ہیں، جب کہ پہلی دونوں مثالیں مرفوع ہوں گی۔

خطیب بغدادی کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ابو بکر احمد بن محمد برقانی نے خطیب سے موسی بن ہارون کا یہ قول ذکر کیا: ''جب حماد بن زید اور اہل بصرہ ''قال: قال'' کہیں، تو وہ مرفوع ہوگا''۔ اس پر خطیب بغدادی نے ابو بکر برقانی سے کہا: ''میرا خیال ہے کہ موسی بن ہارون نے اپنے اس قول سے صرف ابن سیرین کی حدیثیں مراد لی ہیں''۔ تو ابو بکر برقانی نے کہا کہ معاملہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تمہارا خیال ہے۔ اس پر خطیب بغدادی نے کہا کہ موسی بن ہارون کے قول کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ محمد بن سیرین کا قول ہے: ''جو کچھ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کروں وہ مرفوع ہے''۔ (الكفاية في علم الراويه ص٤١٨)

جمہور کے نزدیک یہ اصطلاح عام ہے: کوئی بھی بیان کرے، خواہ بصرہ سے تعلق رکھتا ہو یا اس کے علاوہ سے اور خواہ محمد بن سیرین کی حدیث ہو یا ان کے علاوہ کسی اور کی، بہرصورت وہ حدیث حکما مرفوع ہوگی۔ علامہ زین الدین عراقی اور حافظ شمس الدین سخاوی نے اہل بصرہ کے ساتھ اس کو خاص کرنے پر تعجب کا اظہار کیا ہے۔ (فتح المغيث للسخاوي ١/١٥١)

تنبیہ: مندرجہ بالا کلام سے آپ کو معلوم ہوگیا ہوگا کہ خطیب کے یہاں دو قید ہے: ایک بیان کرنے والے راوی کا اہل بصرہ میں سے ہونا، دوسرے ابن سیرین کی حدیث ہونا، جب یہ دونوں قید پائی جائیں، تو وہ حدیث حکما مرفوع ہوگی، جب کہ مصنف رحمہ اللہ نے صرف پہلی قید کی خطیب کی طرف نسبت کی ہے اور دوسری قید کو چھوڑ دیا ہے!!۔

ومِنَ الصِّيَغِ الْمُحْتَمِلَةِ: قولُ الصحابيِّ: "مِنَ السُّنَّةِ كَذا" فَالأكثرُ علىٰ أَنَّ ذٰلك مَرْفُوْعٌ، ونَقَلَ ابنُ عبدِ البَرِّ فيهِ الاتفاقَ، قال: وإذا قالها غيرُ الصحابيِّ، فكذٰلك مالم يُضِفْهَا إلىٰ صاحِبِها، كَسُنَّةِ الْعُمَرَيْنِ، وفي نقلِ الْإتِّفاقِ نَظَرٌ؛ فَعَنِ الشّافِعِيِّ في أصلِ المسألةِ قولانِ، وذَهَبَ إلىٰ أنه غيرُمرفوعٍ أبوبكرٍالصَّيْرَفِيُّ من الشافعيةِ، وأبوبكر الرّازيُّ من الحنفيةِ، وابنُ حزمٍ من أهلِ الظاهِرِ. واحتجوا بِأَنَّ السُّنَّةَ تَتَرَدَّدُ بَيْنَ النبيِّ صلى اللهُ عليه وعلى اله وصحبهٖ وسلم وبَيْنَ غَيْرِهٖ. وأُجِيْبُوا بِأَنّ احتمالَ إرادةِ غيرِالنبيِّ صلى اللّٰهُ عليه وعلى اله وصحبهٖ وسلم بعيدٌ. وقد رَوىٰ البخاريُّ في "صحيحهٖ" في حديثِ ابنِ شهابٍ عن سالمِ بْنِ عبدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ عن أبيه في قِصَّتِهٖ مع الحجّاجِ حيثُ قال له:"إنْ كُنْتَ تُرِيْدُ السُّنَّةَ، فَهَجِّرْ بِالصَّلاةِ" .قَال ابْنُ شِهابٍ: فَقُلْتُ لسالم: أَفَعَلَهُ رسولُ اللّٰه صَلى اللّٰهُ عَلَيْه وسلم؟ فَقَالَ:"وهل يَعْنُونَ بِذٰلك إلا سُنَّتَهُ ﷺ؟!" فَنَقَلَ سَالِمٌ -وهو أحدُ الْفُقَهَاءِ السَّبْعَةِ من أهلِ الْمَدِيْنَةِ، وأحدُ الحُفَّاظِ من التابعينَ- عنِ الصَّحابَةِ أَنّهم إذا أطلَقُوْا السُّنَّةَ لايُرِيْدُوْنَ بذلك إلا سُنَّةَ النّبيِّ ﷺ.

ترجمہ: مرفوع کا احتمال رکھنے والے الفاظ میں سے صحابی کا قول: "من السنة کذا" ہے، چنان چہ اکثر اس پر متفق ہیں کہ وہ قول (حکما) مرفوع ہے۔ ابن عبدالبر نے اس کے مرفوع ہونے میں (تمام کا) اتفاق نقل کیا ہے اور انھوں نے یہ بھی کہا ہے جب یہ کلمہ صحابی کے علاوہ کہے، تو بھی اسی طرح ہے؛ (مرفوع ہے) جب کہ صاحبِ سنت کی طرف نسبت نہ کرے، جیسے: حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کی سنت؛ لیکن تمام کا اتفاق نقل کرنے میں اشکال ہے ؛ کیوں کہ اصل مسئلہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں اور ابوبکر شافعی صیر فی، ابوبکر رازی حنفی اور ابن حزم ظاہری کا مذہب بھی اس کے مرفوع نہ ہونے کا ہے، ان کا استدلال اس سے ہے کہ لفظ سنت

آپ ﷺ اور آپ ﷺ کے علاوہ؛ دونوں کے درمیان، دائر ہے۔ان کو جواب یہ دیا گیا ہے کہ آپ ﷺ کے علاوہ مراد لینے کا احتمال بعید ہے، چناں چہ امام بخاری نے اپنی ''صحیح'' میں ''ابن شهاب عن سالم عن أبيه'' کی سند سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے حجاج بن یوسف کے ساتھ واقعے میں روایت کیا ہے کہ حضرت سالم نے حجاج سے کہا: ''اگر تم سنت چاہتے ہو، تو نماز کو سخت گرمی کے وقت پڑھو''۔ (یعنی عصر کو ظہر ہی کے وقت میں پڑھو؛ کیوں کہ اس وقت عصر کے مقابلے میں گرمی سخت ہوتی ہے۔ یہ حاجیوں کے لیے میدان عرفات کا حکم ہے۔) ابن شہاب کہتے ہیں کہ میں نے سالم سے کہا: کیا رسول اللہ ﷺ نے ایسا کیا ہے؟ تو سالم نے جواب دیا کہ صحابہ سنت سے آپ ﷺ ہی کی سنت مراد لیتے ہیں۔ نتیجہ یہ کہ حضرت سالم جو کہ مدینے کے سات فقہاء اور حفاظِ تابعین میں سے ایک ہیں، انھوں نے صحابہ سے نقل کیا کہ وہ جب سنت بولتے ہیں، تو اس سے آپ ﷺ کی سنت مراد لیتے ہیں۔

صحابی کا قول ''من السنة كذا'' مرفوع ہے یا موقوف

یہ قول ان الفاظ میں سے ہے جس میں مرفوع اور موقوف؛ دونوں ہونے کا احتمال ہے، اسی لیے اس کے حکم کے متعلق اختلاف ہوا ہے: جمہور کہتے ہیں یہ قول حکماً مرفوع ہے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ تعالی کا قول قدیم ہے، جب کہ ان کا قولِ جدید نیز ابو بکر صیر فی شافعی، ابو بکر رازی حنفی اور ابن حزم ظاہری کا قول یہ ہے کہ وہ مرفوع نہیں ہے۔

ابن عبد البر کا دعویٰ

انھوں نے یہ دعوی کیا ہے کہ تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ وہ مرفوع ہے، اسی طرح انھوں نے یہ بھی کہا کہ اگر صحابی کے علاوہ کوئی یہ جملہ کہے، تو بھی بالاتفاق وہ مرفوع ہے، بشرطیکہ سنت والے کی طرف صریح نسبت نہ کرے، اگر اس کی طرف نسبت کردے، مثلاً یہ کہے: ''من سنة أبي بكر كذا'' یا ''من سنة عمر كذا'' وغیرہ، تو وہ بالاتفاق مرفوع نہیں ہوگا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ دونوں مسئلوں میں ''بالاتفاق کا دعوی'' محل نظر ہے؛ کیوں کہ پہلے

ہی مسئلے میں امام شافعی سے دو قول منقول ہیں، یعنی اگر صحابی یہ جملہ کہے، تو امام شافعی کا قولِ قدیم ہر چند کہ مرفوع ہونے کا ہے؛ مگر قولِ جدید موقوف ہونے کا ہے، اسی طرح ابو بکر صیر فی شافعی، ابو بکر رازی حنفی اور ابن حزم ظاہری کا مسلک بھی موقوف ہونے کا ہے، تو پھر اتفاق کا دعویٰ کیسے درست ہوسکتا ہے؟ اور جب پہلے مسئلے میں اتفاق نہیں ہے، تو دوسرے مسئلے میں بدرجۂ اولیٰ اتفاق نہیں ہوسکتا ہے۔

موقوف کہنے والوں کی دلیل

ان کی دلیل یہ ہے کہ جب سنت کا لفظ بولا جاتا ہے، تو صرف آپ ﷺ کی سنت نہیں مراد ہوتی ہے؛ بلکہ صحابہ کی سنت بھی مراد ہوتی ہے، گویا دونوں کی سنتوں کے درمیان دائر وسائر ہے اور جب موقوف ہونے کا بھی احتمال ہے، تو اس کو مراد لیا جائے گا، کیوں کہ وہ ادنیٰ ہے اور ادنیٰ متیقن ہوتا ہے۔

ان کی دلیل کا جواب

جواب یہ ہے کہ جب صحابہ "من السنة كذا" کہیں، تو آپ ﷺ کی سنت کو مراد لینے کا احتمال راجح اور قرینِ قیاس ہے اور آپ ﷺ کے علاوہ کی سنت کو مراد لینے کا احتمال مرجوح اور بعید از قیاس ہے؛ کیوں کہ صحابہ تو صرف آپ ﷺ کی سنت سے استدلال کرتے تھے اور ایک دوسرے سے اختلاف کی کوئی پرواہ نہیں کرتے تھے اور احتمالِ بعید اور مرجوح قابلِ التفات نہیں ہوتا ہے؛ لہٰذا آپ ﷺ کی سنت ہی مراد لینا متعین ہے؛ اس لیے وہ حکماً مرفوع ہوگا۔

رہا یہ سوال کہ آپ ﷺ کے علاوہ کی سنت کو مراد لینا بعید احتمال کیسے ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری کی اس روایت کو پڑھا جائے، تو دلیل معلوم ہو جائے گی: روایت کا حاصل یہ ہے کہ حجاج بن یوسف ثقفی نے حضرت عبداللہ بن عمر سے پوچھا کہ نویں ذی الحجہ کو وقوفِ عرفہ کی حالت میں آپ ﷺ کس طرح سے افعال ادا کرتے تھے؟ حضرت سالم بن عبداللہ جو وہیں موجود تھے، انھوں نے کہا کہ "اگر تم سنت چاہتے ہو، تو نماز عصر کو سخت گرمی میں ظہر ہی

کے وقت میں پڑھو!'' اس پر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ سالم نے سچ کہا، اس میں کوئی شک نہیں کہ صحابہ سنت کی وجہ سے ظہر وعصر کو ایک ساتھ پڑھتے تھے۔ امام ابن شہاب زہری جو اس حدیث کے راوی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت سالم سے پوچھا کہ کیا آپ ﷺ نے ایسا کیا ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ صحابہ سنت سے آپ ﷺ ہی کی سنت مراد لیتے ہیں۔ روایت پوری ہوئی۔ (الجامع الصحيح للبخاري ١/ ٢٢٥)

اس روایت میں آپ دیکھیں کہ حضرت سالم جو مدینے کے سات فقہاء اور حفاظ حدیث میں سے ایک ہیں، صحابہ کے متعلق ذکر کرتے ہیں کہ جب بھی وہ سنت بولتے ہیں، تو آپ ﷺ کی ہی سنت مراد لیتے ہیں۔ لہذا حضرت سالم کا قول مذکور اس بات پر دلیل ہے کہ صحابی کا قول: "من السنة كذا" سے آپ ﷺ کے علاوہ کی سنت مراد لینا احتمال بعید ہے۔

مثالیں: عن عليؓ قال: من السنة وضع الكف على الكف في الصلا ة تحت السرة .(أبو داؤود)

عن ابن مسعودؓ قال: من السنة أن يخفي التشهد. قال أبو عيسى: حدث ابن مسعود حديث حسن غريب (الترمذي ١/ ٦٥)

قال أبو قلابة عن أنس: من السنة إذا تزوج البكر على الثيب أقام عندها سبعا (متفق عليه)

يقول ابن الزبير: صف القدمين ووضع اليد على اليد من السنة. (أبو داؤود ١/ ١١٠)

فوائد: "ومن الصيغ المحتملة" اس سے پہلے مرفوع حکمی کا بیان چل رہا تھا، یہ بھی اس کی ایک صورت ہے؛ مگر چوں کہ اس میں اختلاف ہے جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا، اس لیے اس کو علاحدہ بیان کیا ہے۔

"ونقل ابن عبد البر الاتفاق فيه" ابن عبد البر سے پہلے امام بیہقی اور ان سے پہلے امام حاکم اس مسئلے میں اتفاق کا دعوی کر چکے ہیں؛ لہٰذا ان دونوں کا دعوی بھی محل نظر ہے۔ (النكت على ابن الصلاح ص ١٩١ - فتح المغيث للسخاوي ١/ ١٢٧)

"وابن حزم" ابوالحسن کرخی حنفی کا بھی یہی مسلک ہے، ابن حزم نے اپنے مسلک پر ایک

حدیث سے بھی استدلال کیا ہے، دیکھیے! (الإحکام في أصول الأحکام ۱/۲۵۴)

"وهل يعنون" شرح نخبہ کے تمام نسخوں میں اسی طرح ہے؛ مگر بخاری شریف کے اکثر نسخوں میں "وهل يبتغون بذلك" ہے، جب کہ بعض نسخوں میں ''يبتغون في ذلك'' ہے، مصنف نے ''فتح الباري'' میں یہی دونوں نسخے ذکر کیے ہیں، علامہ عینی نے بھی ''عمدة القاري'' میں ان دونوں کے علاوہ نہیں ذکر کیا ہے؛ البتہ ملا علی قاری کی شرحِ نخبہ کے محقق نے فتح الباری کے حوالے سے ''یعنون'' ذکر کیا ہے؛ لیکن وہ کسی اور مقام پر ہوسکتا ہے، مذکورہ حدیث کی شرح میں نہیں ہے۔ فتدبر

"عن الصحابة" یہ "نقل" سے متعلق ہے۔

"أحد الفقهاء السبعة" مدینے میں کبار تابعین کی ایک جماعت تھی، جو اصحاب افتاء تھی، صحابۂ کرام کے زمانے میں بھی ان کے فتاوے چلتے تھے، ان کی تعداد اکثر لوگوں کے نزدیک سات تھی، "السبعة" کے لفظ سے مصنف نے اسی طرف اشارہ کیا ہے، ان کے اسماء یہ ہیں: (۱) عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ بن مسعود (۲) عروہ بن الزبیر بن العوام (۳) قاسم بن محمد بن ابوبکر صدیق (۴) سعید بن المسیب بن حزن (۵) سلیمان بن یسار (۶) خارجہ بن زید بن ثابت (۷) اس میں اختلاف ہے: حضرت عبداللہ بن مبارک نے فرمایا: سالم بن عبداللہ بن عمر۔ ابوالزناد نے کہا: ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن ہشام۔ بعض لوگوں نے کہا: ابوسلمہ بن عبد الرحمٰن بن عوف۔

محمد بن یوسف حلبی یا حافظ ابوالحسن علی مالطی نے ان کے اسماء گرامی کو اس طرح نظم فرمادیا ہے ؎

ألا ! كل من لايقتدي بأئمة ❁ فقسمته ضيزي عن الحق خارجة
فخذ ! هم عبيد الله، عروة، قاسم ❁ سعيد، أبو بكر، سليمان، خارجة

یحییٰ بن سعید نے ان کی تعداد بارہ بتائی ہے: (۱) سعید بن المسیب (۲) ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن (۳) قاسم بن محمد (۴) سالم بن عبداللہ (۵) خارجہ بن زید (۶) اسماعیل بن زید (۷) ابان بن عثمان بن عفان (۸) قبیصہ بن ذویب (۹) ضمرہ بن عبداللہ (۱۰) زید بن

عبداللہ (۱۱) عبیداللہ بن عبداللہ (۱۲) بلال بن عبداللہ۔ اس فہرست میں پہلے کے مقابلے میں حذف واضافہ ہے۔

وأما قولُ بعضِهِمْ: إن كان مَرْفُوْعًا، فلِمَ لايقولونَ فيه: قَالَ رسولُ اللّٰه ﷺ؟ فَجَوَابُهُ أنهم تركوا الْجَزْمَ بذٰلك تَوَرُّعاً واحتياطاً .ومن ذٰلك قولُ أبي قِلَابَةَ عن أنسٍؓ: مِنَ السُّنَّةِ إذا تَزَوَّجَ الْبِكْرَ علىٰ الثَّيِّبِ، أَقَامَ عِنْدَهاسَبْعاً.أخرجاه في "الصحيحين". قال أبوقِلَابَةَ: لَوْشِئْتُ لَقُلْتُ: إنّ أنساً رَفَعَهٗ إلىٰ النبيِّ صلى اللّٰه عليه وعلىٰ اله وصحبه وسلم، أي لَوْقُلْتُ لم أَكْذِبْ؛ لأن قولَهٗ: "مِنَ السُّنَّةِ" هذا معناه؛ لكنَّ إِيْرَادَهُ بِالصِّيْغَةِ التي ذَكَرَهَاالصحابِيُّ أَوْلىٰ.

ترجمہ: رہا بعض حضرات کا یہ کہنا کہ اگر صحابی کا قول: "من السنة كذا" مرفوع ہے، تو اس کے سلسلے میں روات "قال رسول اللّٰه ﷺ" صراحۃً کیوں نہیں کہتے ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے آپ ﷺ سے منقول ہونے پر ان کا جزم نہ کرنا تقویٰ اور احتیاط کی بنیاد پر ہے۔ اسی قبیل سے حضرت انسؓ سے نقل کرتے ہوئے ابوقلابہ کا یہ قول: "من السنة إذاتزوج البكر على الثيب، أقام عندها سبعا" ہے۔ بخاری ومسلم نے "صحیحین" میں اس کی تخریج کی ہے۔ ابوقلابہ نے کہا کہ اگر میں چاہتا، تو یہ کہہ دیتا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اس کو آپ ﷺ سے مرفوعاً روایت کیا ہے، یعنی اگر میں کہتا، تو جھوٹا نہیں ہوتا؛ کیوں کہ صحابی کے قول: "من السنة" کا معنیٰ مرفوع ہونا ہی ہے؛ لیکن اس لفظ سے ذکر کرنا اولیٰ ہے جس سے صحابی نے بیان کیا ہو۔

جمہور پر ابن حزم کا اعتراض اور اس کا جواب

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ صحابی کا قول: "من السنة" حدیث مرفوع نہیں ہے؛ کیوں کہ اگر وہ مرفوع ہوتا، تو بعد کے روات صراحۃً آپ ﷺ کی طرف نسبت کرتے ہوئے "قال رسول اللّٰه ﷺ" کہتے، "من السنة" کا لفظ نہیں کہتے؛ لیکن انھوں نے صورت اولیٰ نہیں

اختیار کی؛ بلکہ صورت ثانیہ اختیار کی، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک وہ مرفوع نہیں ہے۔(الإحکام في أصول الأحکام)

مصنف نے اپنے قول: "فجوابه" سے اس جواب دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ان رواۃ کا آپ ﷺ کی طرف صراحۃً نسبت نہ کرنے کی وجہ ان کے اعتقاد میں اس کا مرفوع نہ ہونا نہیں ہے؛ بلکہ اس کی وجہ احتیاط ہے، یعنی احتیاط سے کام لیتے ہوئے انھوں نے "من السنة" کے لفظ سے ذکر کیا ہے، صراحۃً آپ ﷺ کی طرف نسبت نہیں کی ہے؛ کیوں کہ یقیناً احتیاط اسی میں ہے کہ اپنے اساتذہ سے جس لفظ سے سنا ہو اسی میں ادا کر دیا جائے، اس کا معنی ومفہوم سمجھ کر روایت بالمعنی نہ کیا جائے؛ حتیٰ کہ محدثین نے یہاں تک احتیاط کیا ہے کہ اگر کسی لفظ کو اپنے استاذ سے غلط تلفظ میں سنا ہے، تو اس کو اسی طرح روایت کرتے ہیں۔

اس کی مثال "صحیحین" میں موجود ہے، حضرت ابوقلابہ کو یہ حدیث: "إذ تزوج البکر علی الثیب أقام عندها سبعا" حضرت انسؓ سے "من السنة" کے لفظ سے پہنچی، جب انھوں نے اس کو بیان کیا، تو اسی لفظ سے بیان کیا، آپ ﷺ کی طرف صراحۃً مرفوع نہیں کیا؛ لیکن پھر انھوں نے یہ وضاحت کی کہ اگر میں چاہتا، تو کہہ دیتا کہ حضرت انس نے اس کو مرفوعا بیان کیا ہے۔(الجامع الصحیح للبخاري ۲/۷۸۵)

مصنف فرماتے ہیں کہ ان کے قول کا مطلب یہ ہے کہ اگر میں ایسا کہتا، تو جھوٹا نہیں ہوتا؛ کیوں کہ "من السنة" کا معنی مرفوع ہی ہے؛ لیکن میں نے اسی لفظ سے بیان کیا ہے جس لفظ سے حضرت انسؓ سے سنا ہے؛ کیوں کہ یہی اولی ہے اور اسی میں احتیاط بھی ہے۔

فوائد: "فجوابه" ایک جواب تو یہ ہے، مزید جوابات کیلئے دیکھئے! (النکت علی ابن الصلاح)

"ومن ذلك" یہ احتیاطاً "قال رسول الله صلی الله علیه وسلم" نہ کہنے کی مثال ہے۔

"من السنة إذا تزوج" یعنی جب کوئی شخص ثیبہ کے نکاح میں رہتے ہوئے باکرہ سے شادی کرے، تو سنت یہ ہے کہ باکرہ کے پاس سات رات گذارے، پھر باری شروع کرے، امام شافعی کا مسلک اسی کے مطابق ہے، احناف کا مسلک ایسا نہیں ہے، اس کے لیے کتب فقہ و حدیث کی مراجعت کی جائے!

"أي لوقلت" حضرت ابوقلابہ کا قول اس سے پہلے پورا ہو گیا، یہاں سے مصنف نے اس کی تشریح کی ہے۔

"لم أكذب" یعنی میں جھوٹا نہیں ہوتا۔ یہ سمع سے واحد متکلم کا صیغہ۔ باب تفعیل سے واحد متکلم کا صیغہ بھی ہوسکتا ہے؛ لیکن اس وقت فعل مجہول ہوگا۔

ومن ذلك قولُ الصحابِيِّ: "أُمِرْنَا بكذا، أونُهِينَا عن كذا"؛ فالخلافُ فيه كالخلافِ في الذي قَبْلَهُ؛ لأن مُطْلَقَ ذلك يَنْصَرِفُ بِظَاهِرِهِ إلى مَنْ لَهُ الأَمْرُ والنَهْيُ ،وهوالرسولُ صلى الله عليه وعلى اله وصحبه وسلمَ، وخَالَفَ في ذلك طَائِفَةٌ، وتَمَسَّكُوْا باحتمالِ أن يَكُوْنَ الْمُرَادُ غَيْرَهُ، كَأَمْرِالْقُرْآنِ، أوِالْإجمَاعِ، أوبَعْضِ الْخُلَفَاءِ، أوالاستنباطِ. وأُجِيْبُوْا بِأَنَّ الْأَصْلَ هوالأوّلُ، وماعداه مُحْتَمَلٌ؛ لكنه بالنسبة إليهِ مرجوحٌ، وأيضاً فمن كان في طاعةِ رئيسٍ، إذا قال: "أُمِرْتُ" لايُفْهَمُ عنه أن آمِرَهُ إلّارَئِيْسُهُ.

ترجمہ: اور رفع ووقف ؛دونوں کا احتمال رکھنے والے الفاظ میں سے صحابی کا قول: "أمِر نابكذا" یا "نهيناعن كذا" بھی ہے، چناں چہ اس قسم میں اسی طرح اختلاف ہے جس طرح پہلی قسم کے اندر ہے؛اس لیے کہ مطلق امرونہی اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس ذات کی طرف راجع ہوتا ہے، جس کو امرونہی کا اختیار ہو اور ایسی ذات آپ ﷺ کی ہے۔ اس مسئلے میں ایک جماعت کا اختلاف ہے، ان کا استدلال اس سے ہے کہ آپ ﷺ کے علاوہ کے مراد ہونے کا بھی احتمال ہے، جیسے: قرآن، یا اجماع یا کسی خلیفہ یا اجتہاد کا حکم۔ ان کو یہ جواب دیا گیا کہ اصل پہلا ہی ہے اور اس کے علاوہ محتمل ہے؛ لیکن وہ پہلے کے مقابلے میں مرجوح ہے۔ نیز جو شخص کسی امیر کے ماتحت ہو، وہ جب یہ کہے کہ "مجھے حکم ملا ہے" تو اس قول سے اس کو حکم دینے والا اس کے امیر کے علاوہ کوئی اور نہیں سمجھا جائے گا (بلکہ اس کا امیر ہی سمجھا جائے گا)

صحابی کا قول: ”أمرنا بکذا“ یا ”نهینا عن کذا“ مرفوع ہے یا موقوف؟

اگر کوئی صحابی کہے: أمرنا بکذا“ (ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے) یا کہے: ”نهینا عن کذا“ (ہمیں اس سے منع کیا گیا ہے) تو اس قول کے مرفوع اور موقوف؛ دونوں ہونے کا احتمال ہے، یعنی جہاں یہ احتمال ہے کہ وہ حکماً مرفوع ہو، وہیں یہ بھی احتمال ہے کہ موقوف ہو، یہی وجہ ہے کہ اس کے حکم میں اختلاف ہے: ابوبکر اسماعیلی اور ابوبکر صیرفی کہتے ہیں کہ اس کا حکم موقوف ہونا ہے؛ جب کہ جمہور کہتے ہیں کہ اس کا حکم مرفوع ہونا ہے اور یہ اختلاف ایسا ہی ہے جیسا کہ صحابی کے قول: من السنه کذا“ کے مرفوع اور موقوف ہونے میں اختلاف ہے، بعض لوگ موقوف کہتے ہیں؛ جب کہ جمہور مرفوع کہتے ہیں۔

جمہور کی دلیل

ان کی دلیل یہ ہے کہ جب صحابی مطلق امر و نہی بولے، تو یہ امر و نہی اسی ذات کی طرف راجع ہوگا جس کو علی الاطلاق امر و نہی کا اختیار ہو؛ کیوں کہ یہ قاعدہ ہے کہ جب لفظ مطلق بولا جائے، تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور ایسی ذات صحابی کے لیے آپ ﷺ کی ہے؛ لہٰذا صحابی کا یہ کہنا کہ ”مجھے یہ حکم دیا گیا“ یا ”مجھے اس سے منع کیا گیا“ آپ ﷺ ہی کی طرف راجع ہوگا یعنی اس چیز کا صحابی کو حکم دینے والے یا اس سے منع کرنے والے آپ ﷺ ہی ہوں گے، اس لیے یہ قول حکماً مرفوع ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل

ان کی دلیل یہ ہے کہ صحابی کے قول مذکور سے جہاں آپ ﷺ کے امر و نہی کا احتمال ہے، وہیں آپ ﷺ کے علاوہ کا امر و نہی مراد ہونے کا بھی احتمال ہے، مثلاً قرآن کا ”امر و نہی“ یا اجماع کا امر و نہی، یا کسی خلیفہ کا امر و نہی، یا اجتہاد کا امر و نہی اور جب دونوں کے امر و نہی کا احتمال ہے، تو مناسب یہ ہے کہ آپ ﷺ کے علاوہ کا امر و نہی مراد لیا جائے؛ کیوں کہ وہ

اقل درجہ ہے اور وہ قطعی ہوتا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل کا جواب

مصنفؒ نے اس کا دو جواب دیا ہے: ایک تسلیمی اور دوسرا انکاری، پہلا جواب تسلیمی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آپ ﷺ کے علاوہ کا بھی امر و نہی مراد ہونے کا احتمال ہے؛ لیکن یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ آپ ﷺ کا امر و نہی مراد ہونے کا احتمال اصل ہے اور ان کے علاوہ کا امر و نہی مراد ہونے کا احتمال فرع ہے اور فرع کا احتمال اصل کے احتمال کے مقابلے میں مرجوح ہوتا ہے؛ لہٰذا راجح کے رہتے ہوئے مرجوح کی طرف جانا ٹھیک نہیں ہے، اس لیے وہ حکماً مرفوع ہوگا۔

دوسرا جواب انکاری ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے ہیں کہ آپ ﷺ کے علاوہ کا امر و نہی مراد ہونے کا احتمال ہے؛ کیوں کہ یہ قاعدہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی امیر کے ماتحت ہو اور وہ یہ کہے کہ مجھے یہ حکم ملا ہے یا اس سے منع کیا گیا ہے، تو مخاطب اس سے یہی سمجھتا ہے کہ اس کو حکم دینے والا یا منع کرنے والا اس کا امیر ہے، کسی دوسرے کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے اور صحابہ کرام کے امیر آپ ﷺ ہیں، تو صحابہ کا یہ کہنا کہ ہمیں یہ حکم ملا ہے یا ہمیں اس سے منع کیا گیا ہے، اس سے آپ ﷺ ہی کا امر و نہی مراد ہوگا، اس لیے وہ حکماً مرفوع ہوگا۔

مثال: حضرت ام عطیہ کا قول ہے: أمر نا أن نخرج في العيد ين العواتق وذوات الخدور، وأمر الحيض أن يعتز لن مصلی المسلمين، متفق عليه.

ونهيناعن اتباع الجنائز، متفق عليه.

فوائد: "لأن مطلق ذلك" یہ جمہور کے دعوی کی دلیل ہے، تقدیر عبارت ہے: وإنما كان هذا القول مما حكمه الرفع لأن مطلق ذلك.

''وأجيبوا'' یہ فریق ثانی کی دلیل کا جواب اوّل ہے اور ''وأيضا'' سے جواب ثانی ہے۔ مناسب یہ تھا کہ مصنف جواب کی ترتیب اس کے برعکس رکھتے؛ کیوں کہ جواب میں

اصل انکار ہی ہے۔

إلا رئیسه" الا بمعنی "غیر" ہے۔

وأمّا قولُ من قالَ: يحتملُ أن يَظُنَّ ماليس بِأمرٍ أمراً، فلا اختصاصَ له بهذهِ الْمَسْألَةِ؛ بل هو مذكورٌ فيما لوصَرَّحَ فقال: أمَرَنَا رسول اللّٰهُ صلى اللّٰهُ عليه وعلى اله وصحبه وسلمَ بكذا، وهو احتمالٌ ضعيفٌ ؛ لأن الصحابيَّ عَدْلٌ عارفٌ باللسانِ، فلا يُطْلِقُ ذلك إلّا بعدَ التَّحْقِيقِ.

ترجمہ: رہا کسی قائل کا یہ کہنا کہ صحابی نے کسی ایسی چیز کو امر خیال کرلیا ہو جو کہ درحقیقت امر نہ ہو، تو یہ ظن اس مسئلے کے ساتھ خاص نہیں ہے؛ بلکہ اس مسئلے میں مذکور ہے جب کہ صحابی نے صراحۃً "أمرنا رسول الله ﷺ" کہا ہو۔ اس ظن کا احتمال ضعیف احتمال ہے؛ اس لیے کہ صحابی ثقہ اور لغت سے واقف ہے، تو وہ کسی چیز کو امر، تحقیق کے بعد ہی کہے گا۔

جمہور پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم صحابی کے قول: "أُمِرْنا" کے متعلق تسلیم بھی کرلیں کہ اس سے آپ ﷺ کا امر مراد ہے، پھر بھی اس کا مرفوع ہونا قطعی نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ ممکن ہے کہ صحابی نے آپ ﷺ سے کوئی بات سنی ہو جو کہ نفس الامر میں ''امر'' نہ ہو؛ مگر صحابی نے اس کو امر خیال کرکے "أمرنا" کہہ دیا ہو۔

اس اعتراض پر پہلی گزارش تو یہ ہے کہ صحابی کا غیر امر کو امر سمجھ بیٹھنے کا احتمال زیر بحث مسئلہ یعنی "أمرنا" (بصیغہ مجہول) کے ساتھ مخصوص نہیں ہے؛ بلکہ اگر صحابی صراحۃً "أمرنا رسول الله ﷺ" (بصیغہ معروف) کہے، تو اس صورت میں بھی داؤد ظاہری اور بعض متکلمین کہتے ہیں کہ وہ مرفوع نہیں ہوگا، یہاں تک کہ آپ ﷺ نے جو لفظ کہا ہے اس کو ذکر کریں؛ کیوں کہ یہ احتمال ہے کہ صحابی نے غیر امر کو امر خیال کرلیا ہو۔

اس گزارش کے بعد جواب یہ ہے کہ یہ احتمال دونوں صورتوں میں بہت ہی ضعیف ہے؛

اس لیے کہ صحابی ثقہ ہے، وہ خلاف واقعہ بات ہرگز نہیں بیان کرسکتا ہے اور ماہر زبان بھی ہے، تو ممکن نہیں کہ غیر امر کو امر باور کرلے؛ بلکہ صحابی کا کسی چیز کو امر کہنا تحقیق کے بعد ہی ہوگا، خلاصہ یہ کہ صحابی کا قول: ''أمرنا بکذا'' وغیرہ یقیناً مرفوع ہے۔

ومن ذٰلك قولُه: "كُنَّا نفعلُ كذا" فلهُ حُكمُ الرفعِ أيضاً، كما تَقَدَّمَ. ومن ذٰلك أن يَحْكُمَ الصحابِيُّ على فعلٍ من الأفعالِ بأنه طاعةٌ لِلّٰه أو لِرَسُوْلِه أومَعْصِيَةٌ. كقولِ عَمَّار: مَنْ صَامَ الْيَوْمَ الَّذِيْ يُشَكُّ فيه، فقد عَصىٰ أَبَا الْقَاسِمِ صلى اللّٰهُ عليه وسلم، فله حكمُ الرَّفْعِ أيضاً؛ لأنّ الظاهرَ أنّ ذٰلك مما تَلَقَّاهُ عنه صلى اللّٰهُ عليه وعلىٰ اله وصحبه وسلمَ.

ترجمہ: رفع اور وقف کا احتمال رکھنے والے الفاظ میں سے صحابی کا قول: ''کنانفعل کذا'' بھی ہے، اس کا حکم بھی (جمہور کے نزدیک) مرفوع ہوتا ہے، جیسا کہ ماسبق کا حکم ہے اور انھیں الفاظ میں سے یہ ہے کہ صحابی کسی فعل پر یہ حکم لگائے کہ یہ اللہ تعالی کی یا اس کے رسول کی اطاعت ہے، یا معصیت ہے، جیسے: حضرت عمارؓ کا یہ قول: جو شخص ایسے دن روزہ رکھے جس میں شک ہو کہ وہ رمضان کا دن ہے یا شعبان ہے، تو اس نے آپ ﷺ کی نافرمانی کی، یہ بھی حکماً مرفوع ہے؛ اس لیے کہ ظاہر یہی ہے کہ انھوں نے اس کو آپ ﷺ ہی سے اخذ کیا ہو۔

صحابی کا قول: ''کنانفعل کذا'' کا حکم

اگر صحابی آپ ﷺ کے زمانے کی طرف نسبت کیے بغیر یوں کہے: ''کنانفعل کذا'' تو اس لفظ میں بھی دو احتمال ہے: ایک مرفوع کا اور دوسرا موقوف ہونے کا، اسی لیے اس کے حکم میں اختلاف ہے: بہت سے فقہاء اور محدثین کہتے ہیں کہ اس کا حکم مرفوع ہونا ہے؛ کیوں کہ مرفوع ہونے کا احتمال راجح ہے اور مرجوح راجح کے مقابلے میں کالعدم ہوتا ہے، یہ مذہب قوی ہے، اسی کو مصنف اور ان کے شیخ علامہ زین الدین عراقی نے اختیار کیا ہے اور امام حاکمؒ، امام فخر الدین رازی، علامہ آمدی وغیرہ کا یہی مسلک ہے۔

جمہور فقہاء، محدثین اور اصولیین کے نزدیک وہ موقوف ہے، حافظ ابن صلاح اور خطیب

بغدادی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ یہ مسئلہ ماسبق مسئلوں کی نظیر ہے یعنی جس طرح صحابی کے اقوال: "من السنة كذا، أمرنابكذا، نهيناعن كذا" وغیرہ میں مرفوع اور موقوف؛ دونوں ہونے کا احتمال تھا؛ لیکن مرفوع ہونا راجح تھا، اسی طرح صحابی کے قول: "كنانفعل كذا" میں بھی دونوں احتمال ہیں؛ مگر مصنف کے نزدیک مرفوع ہونا راجح ہے؛ یہی مطلب مصنف کے قول: "كماتقدم" کا ہے۔

مثال: حضرت جابرؓ فرماتے ہیں: كناإذاصعدنا كبّرنا، وإذا نزلناسبّحنا" رواه البخاري.

صحابی کا کسی کام کو اللہ یا رسول کی اطاعت یا معصیت کہنے کا حکم

اگر صحابی کسی کام کے متعلق یہ کہے کہ یہ اللہ تعالیٰ یا اس کے رسول کی اطاعت ہے یا ان کی معصیت ہے، تو اس میں بھی مرفوع اور موقوف ؛دونوں ہونے کا احتمال ہے ؛ مگر مرفوع ہونا راجح ہے ؛ اس لیے کہ ظاہر یہی ہے کہ صحابی نے آپ ﷺ سے سن کر اس کو معصیت یا طاعت کہا ہوگا۔

مثال: حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: من صام اليوم الذي يشك فيه، فقد عصى أباالقاسم ﷺ (ترمذي ١٤٨/١)

(أو يَنْتَهِي غايةُ الإسْنَادِ (إلى الصَّحابِيِّ كذٰلك) أي مِثْلُ ما تَقَدَّمَ في كونِ اللَّفظِ يَقْتَضِيُ التصريحَ بِأنَّ الْمَنقُوْلَ هو من قولِ الصَّحابِيِ، أومن فِعْلِهِ، أومن تقريْرِهِ. ولايَجِيْءُ فيهِ جميعُ ما تَقَدَّمَ؛ بل مُعْظَمُهُ، والتشبيهُ لايُشْتَرَطُ فيه الْمُسَاواةُ من كُلِّ جِهَةٍ.

ترجمہ: یا سند کی انتہاء صحابی پر ہوگی اسی طرح، یعنی جس طرح (مرفوع کے بیان میں) گذرا، حدیث کے لفظ کے اس بات کی تصریح کا تقاضہ کرنے میں کہ منقول صحابی کا کوئی قول یا اس کا کوئی فعل یا اس کی تائید ہے۔ اس مقام پر وہ تمام قسمیں نہیں آئیں گی جو کہ (مرفوع میں) گذریں؛ بلکہ اکثر آئیں گی اور تشبیہ میں ہر طریقے سے مساوات (مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان) شرط نہیں ہے۔

حدیث موقوف کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کی سند کسی صحابی تک پہنچتی ہو اور اس سند سے صحابی کا قول یا عمل، یا تقریر صراحۃً منقول ہو۔

شرحِ تعریف

اگر کسی حدیث کی سند صحابی تک پہنچتی ہو، خواہ اتصال کے ساتھ یا انقطاع کے ساتھ اور اس سند سے صحابی کا قولِ صریح یا فعلِ صریح، یا تقریرِ صریح منقول ہو، تو اس حدیث کو ''موقوف'' کہتے ہیں۔

موقوف کے اقسام

حدیث مرفوع کی تو چھ قسمیں تھیں؛ مگر حدیث موقوف کی صرف تین قسمیں ہیں: ایک قولی صریح، دوسری فعلی صریح، تیسری تقریری صریح۔ ہر ایک کی تعریف مقسم کی تعریف سے واضح ہے۔ مرفوع میں تین قسمیں حکمی تھیں وہ موقوف میں نہیں ہوں گی؛ کیوں کہ حکما موقوف ہونا متصور نہیں ہے۔ اس پر یہ سوال ہوسکتا ہے کہ "کذلك" کے ذریعہ موقوف کو مرفوع کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ جتنی صورتیں مرفوع میں ہیں، اتنی ہی موقوف میں بھی ہوں گی۔ اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ تشبیہ کے اندر مشبہ اور مشبہ بہ کے مابین من کل الوجوہ مساوات ہونا ضروری نہیں ہے؛ بلکہ جو مقصود ہو اسی میں مساوات کافی ہے اور موقوف میں صرف وہ صورتیں مقصود ہیں جو کہ صریحی ہوں، اس لیے موقوف کو مرفوع کے ساتھ صرف صریحی صورتوں میں تشبیہ دی گئی ہے۔

ولمّا كان هذا المختصرُ شاملاً لِجميعِ أنواعِ عُلُومِ الْحَدِيثِ، اِسْتَطْرَدْتُ إلىٰ تعريفِ الصحابيِّ مَنْ هُو؟ فَقُلْتُ: **(وهو مَنْ لَقِيَ النَّبِيَّ صلى الله عليه وعلىٰ آله وصحبه وسلم مُؤْمِناً به، ومات**

عَلى الْإِسْلَامِ؛ ولوتَخَلَّلَتْ رِدَّةٌ في الْأَصَحِّ) والمرادُ بِاللِّقَاءِ ماهو أعَمُّ من الْمُجَالَسَةِ والْمُمَاشَاةِ ووُصولِ أحَدِهِمَا إليٰ الآخَرِ، وإنْ لم يُكَالِمْهُ. ويَدْخُلُ فيه رُؤيَةُ أحدِهِمَا الآخَرَ، سواءٌ كا ن ذٰلك بنفسِهِ أوبغيرِهِ. والتعبيرُ بِاللُّقِيِّ أَوْلیٰ من قولِ بَعْضِهِمْ: الصَّحَابِيُّ مَنْ رَأیٰ النبيَّ صلى اللّٰهُ عليه وعلى اله وصحبه وسلمَ؛ لأنه يُخْرِجُ حِيْنَئِذٍ ابنَ أُمِّ مَكْتُومٍ ونحوَهُ مِنَ الْعُمْيَانِ، وهُمْ صَحَابَةٌ بِلَا تَرَدُّدٍ.

ترجمہ: اور چوں کہ (ارادہ یہ تھا کہ) یہ مختصر (نخبۃ الفکر) علوم حدیث کے تمام اقسام کو حاوی ہو، اس لیے میں نے سلسلۂ کلام کو صحابی کی تعریف کی طرف دراز کیا کہ وہ کون ہیں؟ چناں چہ میں نے کہا کہ صحابی وہ ہے جس نے آپ ﷺ پر ایمان کی حالت میں، آپ ﷺ سے ملاقات کی ہو اور اسلام پر ہی اس کی وفات ہوئی ہو؛ ہر چند کہ (دیکھنے اور وفات کے درمیان) ارتداد حائل ہوگیا ہو، اصح قول کے مطابق۔

لقاء سے مراد عام ہے کہ ایک ساتھ بیٹھنا ہو یا ساتھ چلنا ہو یا ایک کا دوسرے کے پاس پہنچنا ہو؛ ہر چند کہ ایک نے دوسرے سے بات چیت نہ کی ہو اور لقاء میں ایک کا دوسرے کو دیکھنا بھی شامل ہے، خواہ یہ چیزیں بالقصد ہوں یا ضمناً۔ لقاء کی تعبیر بعض حضرات کی اس تعبیر سے اولی ہے کہ صحابی وہ ہے جس نے آپ کو دیکھا ہو؛ کیوں کہ رویت کی تعبیر اس وقت حضرت ابن ام مکتوم اور ان جیسے نابینا صحابہ کو (صحابہ ہونے سے) نکال دیتی ہے؛ حالاں کہ یقیناً وہ صحابہ ہیں۔

نخبۃ الفکر میں صحابی کی تعریف کی ضرورت

مصنف نے ''نخبة الفكر'' میں صحابی کی تعریف بھی ذکر کی ہے، جیسا کہ تابعی کی تعریف بھی ذکر کی ہے، تو سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں کیا؟ اس کا جواب یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ چوں کہ میرا مقصد وارادہ یہ تھا کہ نخبۃ الفکر اصول حدیث کے تمام مباحث کو حاوی ہو؛ خواہ وہ مباحث مبادی ہوں یا مسائل، اس لیے میں نے یہ موقع دیکھ کر کہ صحابی کا نام آیا ہے، سلسلۂ کلام دراز کر دیا اور صحابی کی تعریف بیان کر دی۔

صحابی کی تعریف

اس میں متعدد اقوال ہیں، مصنف نے دو تعریفیں بیان کی ہیں: (۱) صحابی وہ ہے جس نے آپ ﷺ پر ایمان رکھتے ہوئے، آپ ﷺ سے ملاقات کی ہو اور ایمان ہی پر اس کا خاتمہ ہوا ہو۔ اگر درمیان میں مرتد ہو کر دوبارہ مشرف باسلام ہو گیا ہو، تو امام شافعی کے مذہب کے مطابق صحابیت باقی رہے گی۔

شرحِ تعریف

صحابی کی تعریف میں چند امور ہیں: ایک یہ کہ اس نے آپ ﷺ سے ملاقات کی ہو، دوسرا یہ کہ اس وقت وہ بحالت ایمان ہو، تیسرے یہ کہ آپ ﷺ پر ایمان ہو، چوتھے یہ کہ ایمان پر اس کی وفات ہوئی ہو، جس شخص میں یہ چاروں امور پائے جائیں، وہ یقیناً صحابی ہے۔ فوائد قیود آگے کتاب میں مذکور ہیں۔

ملاقات سے کیا مراد ہے؟

ملاقات میں بہت ہی عموم ہے، یہ تمام چیزیں ملاقات میں داخل ہیں: کسی شخص کا آپ ﷺ کے ساتھ بیٹھنا، آپ کے ساتھ چلنا، آپ ﷺ کے پاس اس کا پہنچنا، آپ ﷺ کا اس کے پاس پہنچنا، آپ ﷺ کا کسی شخص کو دیکھنا، کسی کا آپ ﷺ کو دیکھنا، خواہ بالقصد دیکھنا ہو، یا کسی اور کو دیکھنے کا ارادہ کیا، مگر نگاہ آپ ﷺ پر پہنچ گئی؛ البتہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ رویت میں دو قید ہے: ایک یہ کہ آپ ﷺ کو دنیا میں بحالت زندگی دیکھا ہو؛ لہٰذا اگر کسی نے آپ ﷺ کی وفات کے بعد دفن سے پہلے دیکھ لیا یا دفن کے بعد بحالت نوم دیکھ لیا، تو وہ صحابی نہیں ہوگا، دوسری قید یہ کہ آپ ﷺ نے اس شخص کو حیات دنیویہ میں دیکھا ہو؛ لہٰذا آپ ﷺ کا شب معراج میں آسمانوں پر انبیاء کرام کو دیکھنا ان کی صحابیت کا ثبوت نہیں ہے۔

کیا ارتداد صحابیت کو ختم کر دیتا ہے؟

اگر کسی نے بحالت ایمان آپ ﷺ کو دیکھا، پھر العیاذ باللہ مرتد ہو گیا، اس کے بعد اس نے دوبارہ اسلام قبول کر لیا، تو کیا اس کی صحابیت بحال رہی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر دوبارہ اسلام قبول کرنے کے بعد آپ ﷺ کا پھر سے دیدار ہو گیا، تو بالاتفاق صحابیت عود کر آئی اور اگر آپ ﷺ کو نہیں دیکھا؛ ہر چند کہ آپ ﷺ کی زندگی ہی میں مشرف باسلام ہو گیا تھا، تو اس میں اختلاف ہے، اسی کی طرف مصنف نے ''ولو تخللت ردة في الأصح'' سے اشارہ کیا ہے، امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ اس کی صحابیت باقی رہے گی؛ کیوں کہ ردت محبطِ اعمال ہے، اس شرط کے ساتھ کہ اسی پر زندگی کا خاتمہ ہوا ہو؛ لہٰذا جب دوبارہ مشرف باسلام ہو گیا، تو وہ ردت محبطِ اعمال نہیں ہوئی، اس لیے شرف صحابیت بھی عود کر آئی۔

امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ارتداد مطلقاً اعمال کو حبط کر دیتا ہے؛ لہٰذا جب اس نے دوبارہ اسلام قبول کیا، تو وہ اعمال واپس نہیں ہو سکتے ہیں، اس لیے صحابیت بھی نہیں لوٹے گی۔ مصنف نے شافعی ہونے کی وجہ سے شوافع کے مسلک کو ''اصح'' کہا ہے۔

دوسری تعریف

الصحابي: هو كل مسلم رأى النبي ﷺ، ومات على الإسلام. یعنی صحابی ہر وہ مسلمان ہے جس نے آپ ﷺ کو دیکھا ہو اور اسلام ہی پر اس کی وفات ہوئی ہو۔ (مقدمة ابن صلاح ص ۱۷۵)

یہ تعریف امام بخاری، امام ابوزرعہ رازی اور حافظ ابن صلاح وغیرہ نے کی ہے۔ اسلام پر وفات کی قید ان حضرات نے صراحۃً نہیں ذکر کی ہیں؛ مگر ان کی مراد یہی ہے، مشہور ہونے کی وجہ سے اس قید کو ترک کر دیا ہے۔

دونوں تعریفوں میں موازنہ

پہلی تعریف میں لقاء کی تعبیر اختیار کی گئی ہے اور دوسری تعریف میں رویت کی۔ مصنف

فرماتے ہیں کہ رویت کی تعبیر کے مقابلے میں لقاء کی تعبیر اولی اور بہتر ہے؛ کیوں کہ رویت کی تعبیر سے وہ حضرات صحابہ ہونے سے خارج ہوجائیں گے جو نابینا تھے اور بحالت ایمان آپ ﷺ سے ملاقات کا شرف ان کو حاصل تھا، جیسے: حضرت عبداللہ ابن ام مکتوم وغیرہ؛ حالانکہ بالاتفاق وہ صحابہ ہیں؛ لیکن لقاء کی تعبیر سے صحابہ میں داخل ہی رہیں گے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

سوال یہ ہے کہ جب رویت کی تعبیر سے نابینا حضرات صحابہ سے خارج ہوجاتے ہیں، حالانکہ وہ صحابہ ہیں، تو مصنف کو "أولی" کے بجائے "صواب" کہنا چاہیے، تاکہ معلوم ہوجائے کہ پہلی تعریف جامع اور مانع ہے، جب کہ دوسری تعریف جامع نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ چوں کہ ابن صلاح وغیرہ رویت میں یہ تاویل کرسکتے ہیں کہ رویت عام ہے، خواہ بالفعل ہو یا بالقوہ ہو اور نابینا حضرات بالقوہ دیکھ سکتے ہیں؛ اگرچہ فی الحال اس عذر کی وجہ سے نہیں دیکھ پارہے ہیں؛ اس لیے مصنف نے ''اولی'' کہا ہے۔ واضح ہو کہ حافظ ابن صلاح وغیرہ کی تاویل مصنف کو بھی سمجھ میں آگئی تھی، اس لیے بعد میں انھوں نے بھی اس بات کو تسلیم کرلیا کہ رویت کی تعبیر بھی درست ہے، اس تعبیر سے بھی نابینا حضرات صحابہ ہونے سے خارج نہیں ہوتے ہیں۔ (القول المبتکر، ص ۱۵۳)

کیا جنات اور فرشتے بھی صحابہ ہوسکتے ہیں؟

علماء کا دونوں مسئلوں میں اختلاف ہے؛ مگر جنات کے سلسلے میں راجح یہ ہے کہ ان میں سے جن کو آپ ﷺ کا دیدار بحالت ایمان ہوا ہے وہ صحابہ ہیں: کیوں کہ جہاں آپ ﷺ کی بعثت انسانوں کے لیے تھی، وہیں جناتوں کے لیے بھی تھی اور ان کا بنص قرآنی ایمان لانا ثابت ہے اور فرشتوں کے متعلق راجح یہ ہے کہ وہ صحابہ میں داخل نہیں ہیں؛ اس لیے کہ وہ مکلف نہیں بنائے گئے ہیں اور آپ ﷺ کی بعثت بھی ان لوگوں کے لیے نہیں ہے۔

(شرح الشرح ص ۵۷۵ - ۵۷۶)

فوائد: "ولما كان هذا المختصر" اس کے بعد عبارت مقدر ہے: "أريد فيه أن يكون شاملا" تاکہ اشکال نہ ہو۔

"من هو" بعض نسخوں میں اسی طرح ہے، اس لیے اس پر اشکال ہے کہ ماہیت کے متعلق سوال کرنے کے لیے "ماهو" ہے نہ کہ "من هو" البتہ بعض نسخوں میں "ماهو" ہی ہے، اس وقت کوئی اشکال نہیں۔ بہر حال کچھ بھی ہو ترکیب میں وہ "تعريف الصحابي" سے بدل ہے۔

"من لقي" یہ صحابی کی تعریف ہے جو مصنف کے نزدیک پسندیدہ ہے، دوسری تعریف عبارت کے آخر میں موازنہ کے ضمن میں ذکر کی ہے، ان کے علاوہ متعدد تعریفیں اور ہیں، جن کے دیکھنے کے لیے "تدريب الراوي ۲/ ۱۸٦" کا مطالعہ کیجئے۔

"ولو تخللت" یہ صحابی کی تعریف سے خارج ایک مستقل مسئلہ ہے، جس کی تفصیل بیان کی گئی، تعریف اس سے قبل ہی تام ہو جاتی ہے۔

"بنفسه أو بغيره" اس کا ایک مطلب تشریح کے اندر بیان کیا جا چکا ہے، دوسرا مطلب علامہ قاسم بن قطلوبغا حنفی نے یہ بیان فرمایا کہ غیر کے ذریعہ دیکھنے کا طریقہ یہ ہے کہ کوئی شخص بچہ ہو اور دوسرا شخص اس کو اٹھا کر آپ ﷺ کے پاس لے جائے۔ اور خود جا کر دیکھنا بنفسہ دیکھنا ہے۔

والُّلُقِيُّ في هذا التعريفِ كَالْجِنْسِ، وقولِي: "مُؤْمِنًا" كَالْفَصْلِ "يُخْرِجُ مَنْ حصل له اللقاءُ الْمَذْكُوْرُ؛ لكن في حالِ كَوْنِهِ. كافِراً، وقولي: "به" فصلٌ ثان يُخْرِجُ مَنْ لَقِيَهُ مُؤْمِنًا، لكن بِغَيْرِهِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ. لكن هل يُخْرِجُ مَنْ لَقِيَهُ مُؤْمِناً؛ بأنه سَيُبْعَثُ ولم يُدْرِكِ الْبِعْثَةَ؟ فِيْهِ نَظَرٌ. وقولِي: "ومَاتَ على الإِسْلَامَ فَصْلٌ ثَالِثٌ يُخْرِجُ مَنِ ارْتَدَّبعد أن لَقِيَهُ مُؤْمِنًا، وماتَ على الرِّدَّةِ، كعبداللهِ ابْنِ جَحْشٍ وابْنِ خطَلٍ. وقولي: "ولوتَخَلَّلَتْ رِدَّةٌ" أي بين لُقِيِّهِ له مُؤْمِناً به، وبين موتِهِ على الإِسْلَامِ؛ فإن اسم الصحبة باق له؛ سواء رجع إلى الإسلام في حَيَاتِهِ أم بعد موتِهِ، وسواءٌ لقيه ثانياً أم لا. وقولي: "في الأصح" إِشَارَةٌ إلى الخلافِ في الْمَسْأَلَةِ، وَيَدُلُّ على رُجحان الْأَوّلِ قِصَّةُ الْأَشْعَثِ بْنِ

قَيْسٍ، فإنه كان مِمَّنِ ارتَدَّ وأُتِيَ به إلى أبِي بكرٍ الصِّدِّيْقِ رضي الله عنه أَسِيراً، فعاد إلىٰ الإِسْلَامِ، فَقَبِلَ منه ذلك، وزَوَّجَهُ أُخْتَهُ، ولم يَتَخَلَّفْ أحدٌ عن ذِكْرِهِ في الصحابةِ ولا عن تخريجِ أحادِيْثِهِ في الْمَسَانِيْدِ وغيرِهاَ.

ترجمہ: اس تعریف کے اندر "لقاء" جنس کی طرح ہے اور میرا قول: "مؤمنا" فصل کی طرح ہے، جو (صحابہ سے) اس شخص کو خارج کردے گی، جس کو آپ ﷺ سے ملاقات حاصل ہو؛ مگر کافر ہونے کی حالت میں۔ میرا قول: "بہ" دوسری فصل ہے جو اس شخص کو نکال دے گی، جو آپ ﷺ سے بحالت ایمان ملا ہو؛ مگر دوسرے انبیاء کرام پر ایمان کی حالت میں۔ لیکن کیا فصل ثانی اس شخص کو بھی (صحابہ سے) نکال دے گی، جو آپ ﷺ کے عنقریب مبعوث کیے جانے پر ایمان رکھتے ہوئے آپ ﷺ سے ملا ہو؟ اس میں تردد ہے اور میرا قول: "مات علی الإسلام" تیسری فصل ہے جو اس شخص کو (صحابہ سے) خارج کردے گی جو آپ ﷺ سے بحالت ایمان ملاقات کرنے کے بعد مرتد ہو گیا ہو اور ارتداد پر اس کی وفات ہوئی ہو، جیسے: عبداللہ بن جحش اور ابن خطل۔ میرا قول: "ولو تخللت ردة" کی تفسیر یہ ہے کہ اگر چہ ارتداد حائل ہو گیا ہو اس کے آپ ﷺ سے بحالت ایمان ملاقات اور اس کے اسلام پر مرنے کے درمیان؛ کیوں کہ صحابیت کا نام اس کے لیے باقی ہے؛ خواہ اسلام کی طرف رجوع آپ ﷺ کی حیات مبارکہ میں ہو یا آپ ﷺ کی وفات کے بعد ہو اور خواہ دوبارہ آپ ﷺ سے ملاقات ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو اور میرا قول: "في الأصح" مسئلہ ارتداد میں اختلاف کی طرف اشارہ ہے، پہلے قول کے راجح ہونے پر اشعث بن قیس کا واقعہ دلیل ہے؛ کیوں کہ وہ مرتد ہو گئے تھے پھر حضرت ابوبکر صدیق کے پاس اس کو قید کر کے لایا گیا، تو اس نے دوبارہ اسلام قبول کر لیا، حضرت ابوبکرؓ نے اس کے اسلام کو مانتے ہوئے اس سے اپنی ہمشیرہ کی شادی کر دی اور کسی نے اس کو صحابہ میں ذکر کرنے سے تخلف نہیں کیا اور نہ اس کی احادیث کو مسانید وغیرہ میں تخریج کرنے سے گریز کیا۔

صحابی کی تعریف میں مذکور قیود کا فائدہ

کوئی بھی تعریف اس وقت معتبر ہوتی ہے جب کہ وہ جامع اور مانع ہو اور یہ چیز ظاہر ہوتی ہے جنس اور فصل سے، اس لیے مصنف صحابی کی تعریف میں جنس اور فصل کی وضاحت کرتے ہیں، چنا ن چہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ سے ملاقات جنس ہے، جس میں صحابی اور غیر صحابی؛ دونوں داخل ہیں اور "مؤ منا" فصل اول ہے، اس قید سے وہ شخص صحابی ہونے سے نکل گیا جس نے آپ ﷺ سے ملاقات کی ہو؛ لیکن مومن ہونے کی حالت میں نہیں؛ بلکہ کافر ہونے کی حالت میں، جیسا کہ عام کفار کی ملاقات۔ دوسری فصل میرا قول: "بہ" ہے، یعنی صحابی وہ ہے جو آپ ﷺ پر ایمان رکھتے ہوئے آپ ﷺ سے ملا ہو؛ لہٰذا اس قید سے وہ شخص صحابی ہونے سے خارج ہو گیا، جو آپ ﷺ سے ملاقات کے وقت مومن تو تھا؛ لیکن اس کا ایمان آپ ﷺ پر نہیں تھا؛ بلکہ دوسرے انبیاء کرام پر تھا، جیسے: اہل کتاب یہود و نصاریٰ وغیرہ اور مصنف کا قول: "ومات علی الإسلام" فصل ثالث ہے یعنی صحابی ہونے کے لیے ضروری یہ ہے کہ ایمان کی حالت میں ملاقات کے بعد ایمان ہی پر اس کا خاتمہ ہوا ہو؛ لہٰذا اس قید سے وہ شخص صحابی ہونے سے خارج ہو گیا، جس نے ایمان کی حالت میں ملاقات تو کیا تھا؛ لیکن مرنے سے پہلے العیاذ باللہ وہ مرتد ہو گیا اور ارتداد پر ہی اس کا خاتمہ ہوا، جیسے: عبداللہ بن جحش اور عبداللہ بن خطل، ثانی الذکر فتح مکہ کے موقع پر غلاف کعبہ سے چمٹا ہوا تھا؛ لوگوں نے دیکھا، تو پکڑ کر قتل کر دیا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

اگر کسی شخص نے آپ ﷺ کو نبوت ملنے سے پہلے دیکھا ہو اور آپ ﷺ کو نبوت و رسالت کے ساتھ مبعوث کیے جانے پر ایمان لا کر آپ ﷺ کی بعثت سے پہلے ہی انتقال کر جائے، تو کیا وہ صحابی ہوگا؟ جیسا کہ بحیریٰ راہب ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ اس میں تردد ہے، یعنی دونوں احتمال ہے؛ لہٰذا اگر یہ احتمال لیا جائے کہ وہ صحابی نہیں ہے، تو مصنف کے قول: "بہ" سے وہ صحابی ہونے سے خارج ہوگا؛ کیوں کہ اس صورت میں مراد یہ ہوگا کہ

آپ ﷺ سے ملاقات ہو آپ ﷺ کی نبوت و رسالت کے بعد اور اگر یہ احتمال لیا جائے کہ وہ صحابی ہے، تو مصنف کے قول: "مؤمنابه" سے مراد یہ ہوگا کہ آپ ﷺ کی ذات سے ملاقات ہوئی ہو، خواہ نبوت سے پہلے یا بعد میں۔

سابق مسئلے میں مصنف کا یقین

علامہ قاسم بن قطلو بغا نے فرمایا کہ مصنف کو بعد میں اس مسئلے میں یقین ہو گیا تھا کہ احتمالِ اول راجح ہے یعنی یہ کہ وہ صحابی نہیں ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ صحبت اور عدمِ صحبت احکامِ ظاہرہ میں سے ہے اور یہ اسی وقت حاصل ہوگی جب کہ اس کا مقتضی ظاہر میں پایا جائے اور اس کا ظاہر میں پایا جانا بعثت پر موقوف ہے؛ لہٰذا بعثت کے ظاہر میں پائے جانے کے بعد جو ملاقات ہوگی، وہی شرفِ صحابیت کے لیے معتبر ہوگی۔ (القول المبتكر ص ۱۵٤)

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ میرا قول: "ولو تخللت ردة" مختصر ہے، مفصل عبارت اس طرح ہوگی: "ولو تخللت ردة بين لقيه له مؤ منابه، وبين موته على الإ سلام" اور اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ جس شخص نے آپ ﷺ پر ایمان کی حالت میں آپ ﷺ سے ملاقات کی ہو اور ایمان ہی پر اس کا خاتمہ ہوا ہو وہ صحابی ہے، خواہ آپ ﷺ سے ملاقات اور ایمان پر خاتمہ کے درمیان وہ مرتد ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔

یعنی اگر ملاقات اور ایمان پر وفات کے درمیان میں ارتداد حائل نہ ہوا ہو، اس وقت بھی وہ صحابی ہے اور اگر ارتداد حائل ہو گیا، پھر بھی وہ صحابی ہے۔ اگر ارتداد حائل ہو گیا، تو ضروری نہیں ہے کہ آپ ﷺ کی زندگی ہی میں اسلام کی طرف عود کر آیا ہو؛ بلکہ آپ ﷺ کی وفات کے بعد بھی اگر عود کر آیا، تو وہ صحابی ہے اور اگر آپ ﷺ کی حیات میں عود کر آیا ہو، تو بھی دوبارہ ملاقات شرط نہیں ہے؛ بلکہ اگر دوبارہ ملاقات نہ بھی ہوئی ہو، پھر بھی وہ صحابی ہے؛ اس لیے کہ ان تمام صورتوں میں صحابیت کا نام باقی ہے۔

مسئلہ ارتداد میں اختلاف اور راجح کی دلیل

مصنف نے "ولو تخللت ردة" کے بعد "في الأصح" کا اضافہ کر کے مسئلہ ارتداد

میں اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے یعنی اس بات میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص بحالت ایمان آپ ﷺ کو دیکھا، پھر العیاذ باللہ وہ مرتد ہوگیا، پھر خدا کی توفیق سے اسلام کی طرف لوٹ آیا اور اس کے بعد آپ ﷺ کو نہیں دیکھ سکا، تو وہ صحابی ہے یا نہیں؟ امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ وہ صحابی ہے، مصنف نے اسی کو ''اصح'' کہا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ وہ صحابی نہیں ہے، فریقین کے دلائل ماقبل میں ذکر کیے جا چکے ہیں۔

مصنفؒ نے امام شافعیؒ کے مسلک کو اصح کہنے پر اشعث بن قیس کے واقعے سے استدلال کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلام قبول کرنے کے بعد ارتداد اختیار کرلیا تھا، حضرت ابوبکر صدیق کے زمانۂ خلافت میں ان کے پاس اس کو قید کرکے لایا گیا، تو اس نے دوبارہ اسلام قبول کرلیا، حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اس کے اسلام کو سراہا اور اس کے حسن اسلام کو دیکھتے ہوئے اپنی ہمشیرہ: ام فروۃ بنت قحافہ سے اس کا نکاح کردیا اور صحابہ پر کتابیں لکھنے والے حضرات نے ان کا ترجمہ بھی اپنی کتابوں میں درج کیا اور محدثین نے مسانید اور غیر مسانید میں ان کی حدیثیں بھی تحریر فرمائیں۔ اس واقعے سے معلوم ہوا کہ ان محدثین اور مصنّفین کے نزدیک وہ صحابی ہے، اگر ان کے نزدیک وہ صحابی نہیں ہوتا، تو وہ مصنّفین اپنی کتابوں میں اس کا ترجمہ درج نہیں فرماتے اور مسانید وغیرہ کتب احادیث میں اس کی حدیثوں کی تخریج نہیں کرتے۔

دلیل مذکور کا جواب

دلیل مذکور کے دو جزء ہیں: ایک صحابہ پر کتابیں لکھنے والوں کا اس کا ترجمہ اپنی کتابوں میں درج کرنا، دوسرے محدثین کا اس کی احادیث کو مسانید اور غیر مسانید میں تخریج کرنا، پہلے جزء کا متعدد جواب ہے (۱) طبقۂ صحابہ میں ہونے کی وجہ سے اس کا ترجمہ درج کیا ہے نہ کہ واقعۃً صحابی ہونے کی وجہ سے۔ (۲) ماکان کے اعتبار سے ذکر کیا ہے (۳) ارتداد کا علم نہ ہونے کی وجہ سے نام درج کردیا ہو۔

دوسرے جزء کے بھی متعدد جواب ہیں (۱) مسانید جس میں ہر صحابی کی حدیثیں الگ

الگ بیان کی جاتی ہیں، اس میں ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کو ارتداد کا علم نہیں ہوا ہوگا۔
(۲) ایسی حدیث کی تخریج کی ہو جس کو دوسرا صحابی بھی روایت کرتا ہو (۳) وہ حدیث تخریج کی ہو جو اس نے ارتداد سے پہلے بیان کی ہو۔

رہا غیر مسانید میں اس کی تخریج کرنا تو یہ صحابیت کو مستلزم نہیں ہے، اس لیے بہتر یہ تھا کہ "وغیرھا" کا اضافہ نہیں کیا جاتا۔

تنبيهان: أحدُهُمَا لا خَفَاءَ في رُجْحَانِ رُتْبَةِ من لَازَمَهُ صلى الله عليه وعلىٰ اله وصحبه وسلمَ، وقَاتَلَ معه أوقُتِلَ تَحْتَ رَأْيَتِهِ علىٰ من لم يُلَازِمْهُ، أولم يَحْضُرْ مَعَهُ مَشْهَداً، وعلىٰ من كَلَّمَهُ يَسِيْراً، أومَاشَاهُ قَلِيْلًا، أورآهُ على بُعْدٍ، أوفي حالِ الطُّفُوْلِيَّةِ؛ وإن كان شَرَفُ الصُّحْبَةِ حَاصِلاً لِلْجَمِيْعِ. ومن لَيْسَ له منهم سَماعٌ منه، فَحَدِيْثُهُ مُرْسَلٌ من حيثُ الروايةُ، وهم مع ذلك مَعْدُودونَ في الصحابةِ لما نَالُوْهُ منْ شَرَفِ الرُّؤْيَةِ.

ترجمہ: دو تنبیہیں: ایک یہ کہ اس میں شک نہیں کہ جو حضرات صحابہ آپ ﷺ کے ساتھ ہمیشہ رہے ہیں یا آپ ﷺ کے ساتھ غزوہ کیا ہے یا آپ ﷺ کے جھنڈے تلے شہید ہوئے ہیں، ان کا مقام و مرتبہ ان حضرات سے بڑھا ہوا ہے جو آپ ﷺ کے ساتھ ہمیشہ نہیں رہے یا آپ ﷺ کے ساتھ کسی غزوے میں شریک نہیں ہوئے اور ان حضرات سے بھی بڑھا ہوا ہے جنھوں نے آپ ﷺ سے تھوڑی بات چیت کی ہو یا آپ ﷺ کے ساتھ تھوڑی دیر چلے ہوں یا آپ ﷺ کو دور سے یا بچپن میں دیکھا ہو؛ ہر چند کہ شرفِ صحابیت ان تمام کو حاصل ہے اور صحابہ میں سے جن کو آپ ﷺ سے سماع نہ ہو، تو ان کی حدیث بحیثیت روایت مرسل ہے، اس کے باوجود ان کا صحابہ میں شمار ہے؛ کیوں کہ ان کو شرفِ رویت حاصل ہے۔

صحابہ میں فرق مراتب ہے

چوں کہ شرف لقاء و رویت تمام صحابہ کو حاصل ہے، اس لیے شرفِ صحابیت میں تمام برابر

کے شریک ہیں، یہ بات شک وشبہے سے بالاتر ہے اوراس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اس کے باوجود تمام کا مقام ومرتبہ یکساں نہیں ہے؛ بلکہ ان کے درمیان فرق مراتب ہے، جس کا ثبوت قرآن کریم کی اس آیت مبارکہ سے ہوتاہے، ارشاد ربانی ہے: لایستوی منکم من انفق من قبل الفتح وقاتل،أولئك أعظم درجة من الذین انفقوا من بعد وقاتلوا، وکلا وعداللہ الحسنی الآیة۔ مصنف رحمہ اللہ نے اجمالی طور سے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جو صحابہ آپ ﷺ کے ساتھ بہت زیادہ رہے یا آپ ﷺ کے ساتھ کسی غزوہ میں شریک ہوئے، جس کے اندر آپ ﷺ سے شب وروز کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا اور اس میں شہید نہیں ہوئے یا آپ ﷺ کے ساتھ کسی غزوے میں شریک ہو کر مقام شہادت حاصل کیا، ان حضرات کا مرتبہ ان حضراتِ صحابہ سے بڑھا ہوا ہے جو آپ کے ساتھ زیادہ نہیں رہے یا آپ ﷺ کے ساتھ کسی غزوے میں شریک نہیں ہوئے یا آپ ﷺ سے کچھ ہی بات چیت نصیب ہوئی یا آپ ﷺ کے ساتھ چلنے کا بہت ہی تھوڑا اتفاق ہوا یا دور سے آپ ﷺ پر نظر پڑی ہو یا بچپن میں آپ ﷺ کا دیدار نصیب ہوا ہو۔

اہل سنت والجماعت کے نزدیک اس کی تفصیل یہ ہے کہ سب سے افضل حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ہیں، پھر عمر رضی اللہ عنہ، پھر حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ، پھر حضرت علی مرتضیٰ، پھر بقیہ عشرہ مبشرہ یعنی حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت سعید بن زید، حضرت طلحہ بن عبیداللہ، حضرت زبیر بن العوام، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اور حضرت ابوعبیدۃ بن الجراح رضی اللہ عنہم، پھر اہل بدر، پھر اہل بیعت رضوان، پھر اصحاب فتح مکہ پھر بقیہ صحابہ۔

مرسل صحابی

اگر کسی صحابی کو آپ ﷺ کا دیدار تو ہے، مگر آپ ﷺ سے کسی حدیث کا سماع نہیں ہے، تو ان کی وہ حدیثیں جو آپ ﷺ کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہوں وہ باعتبار روایت مرسل ہیں، اسی طرح ان صحابہ کی وہ حدیثیں جو آپ ﷺ کی طرف نسبت کرتے ہوئے بیان کی گئی ہوں؛ مگر ان کو انھوں نے آپ ﷺ سے سنا نہ ہو، تو وہ بھی بحیثیت روایت ”مرسل صحابی“ ہیں۔

مرسل صحابی کا حکم

تمام حضرات کے نزدیک بالاتفاق وہ مقبول ہیں؛ لیکن اس پر ایک سوال ہوتا ہے کہ مرسل تابعی کی قبولیت میں اس وجہ سے اختلاف ہوا ہے کہ اس میں جہاں یہ احتمال ہے کہ تابعی نے کسی صحابی سے ارسال کیا ہو، وہیں یہ بھی احتمال ہے کہ کسی تابعی سے ارسال کیا ہو اور تابعی ثقہ بھی ہوسکتا ہے اور غیر ثقہ بھی ہوسکتا ہے، اسی طرح مرسل صحابی کی قبولیت میں بھی اختلاف ہونا چاہیے؛ کیوں کہ یہاں بھی صحابی سے ارسال کرنے کے احتمال کے ساتھ، تابعی سے ارسال کرنے کا احتمال ہے، پھر یہ بالاتفاق مقبول کیسے ہوگئی؟

اس کا جواب مصنف نے اپنی تقریر درس میں یہ ارشاد فرمایا کہ چوں کہ صحابی کا تابعی سے ارسال کرنے کا احتمال بعید ہے، غالب یہی ہے کہ صحابی نے کسی دوسرے صحابی ہی سے ارسال کیا ہوگا اور صحابہ تمام ثقہ ہیں؛ اس لیے مرسل صحابی کی قبولیت میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور چوں کہ تابعی کا تابعی سے ارسال کرنے کا احتمال بعید نہیں ہے؛ بلکہ ممکن ہے اور تابعی ثقہ اور غیر ثقہ؛ دونوں ہوسکتے ہیں، اس لیے مرسل تابعی کی قبولیت میں اختلاف ہوا ہے (القول المبتکر، ص ١٥٦)

> ثَانِيهِمَا: يُعْرَفُ كونُهُ صحابِيًا بالتواتِرِ، أو الاستفاضة، أوالشُّهْرَةِ، أو بِإِخْبارِ بعضِ الصحابَةِ أوبعضِ ثِقَاتِ التَابِعِينِ، أوبِإِخْبَارِهِ عن نَفْسِهِ بأنه صحابِيٌّ إذا كانَتْ دعواهُ ذلك تَدْخُلُ تحتَ الإِمْكانِ، وقد اسْتَشْكَلَ هذا الأخيرَ جَماعَةٌ من حيثُ إنّ دعواهَ ذلك نظيرُ دَعْوَىٰ مَنْ قال: أَنا عَدْلٌ ،ويحتاجُ إلىٰ تَأَمُّلٍ.

ترجمہ: دوسری تنبیہ: صحابی کے صحابی ہونے کا علم ہوگا تواتر سے یا تلقی بالقبول سے یا شہرت سے یا کسی صحابی کے بتانے سے یا کسی ثقہ تابعی کے خبر دینے سے یا اس کے خود اپنے متعلق یہ خبر دینے سے کہ ''میں صحابی ہوں'' بشرطیکہ اس کا یہ دعوی امکان کی حد میں داخل ہو۔ اس آخری صورت کو بعض لوگوں نے اس وجہ سے مشکل قرار دیا ہے کہ اس کا یہ دعوی تو ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی کہے: ''میں عادل ہوں'' اس کا جواب غور و فکر کا محتاج ہے۔

معرفت صحابیت کے طریقے

کسی صحابی کے صحابی ہونے کا علم مصنف کے بیان کے مطابق چھ طریقوں سے ہوسکتا ہے: (۱) تواتر سے، جیسے: حضرت ابوبکر صدیق اور بقیہ عشرۂ مبشرہ کی صحابیت۔ (۲) استفاضہ سے یعنی امت نے بغیر کسی شرط کے لحاظ کے کسی کے صحابی ہونے کو تسلیم کرلیا ہو۔ (۳) شہرت سے، جیسے: حضرت عکاشہ بن محصن اور حضرت ضمام بن ثعلبہ رضی اللہ عنہما کی صحابیت، (۴) کسی صحابی کے دوسرے کے متعلق خبر دینے سے کہ وہ صحابی ہے، جیسے: حضرت حممہ بن ابوحممہ دوسیؓ کی صحابیت، حضرت ابوموسی اشعریؓ نے ان کے متعلق خبر دی ہے کہ انھوں نے آپ ﷺ سے سنا ہے۔ (۵) کسی ثقہ تابعی کے خبر دینے سے، (۶) کسی کے اپنے متعلق خبر دینے سے کہ میں صحابی ہوں؛ لیکن اس کے لیے دو شرط ہے: ایک یہ کہ خبر دینے سے پہلے وہ عادل ہو، دوسرے یہ کہ اس کی یہ بات امکان کے تحت آتی ہو؛ لہٰذا اگر کسی نے آپ ﷺ کی وفات سے سو سال یعنی ۱۱۰ھ کے بعد یہ دعوی کیا، تو وہ جھوٹا ہوگا؛ کیوں کہ اس کا یہ دعوی امکان کے تحت نہیں آتا ہے؛ اس لیے کہ آپ ﷺ نے اپنی وفات کے سال فرمایا تھا کہ آج جو بھی روئے زمین پر موجود ہے سو سال بعد باقی نہیں رہے گا۔

محدثین کی ایک جماعت کے نزدیک اس صورت میں اشکال ہے؛ کیوں کہ کسی کا یہ کہنا کہ میں صحابی ہوں، ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی کہے: ''میں عادل ہوں'' اور یہ بات مقبول نہیں، اس لیے وہ بات بھی مقبول نہیں ہونی چاہیے۔ مصنف نے فرمایا کہ اس کا جواب غور وفکر کا مقتضی ہے۔
علامہ مناوی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کا جواب ایک قید کے اضافے سے ہوسکتا ہے، وہ یہ کہ اس کے کسی معاصر نے بھی اس کی تائید کی ہو۔ (الیواقیت والدرر ۲/۲۱۳)

(أو) يَنْتَهِي غَايَةُ الإِسْنَادِ (إلى التابعِيِّ، وهومَنْ لَقِيَ الصحابِيَّ كذلك) وهذا مُتَعَلِّقٌ باللّقيِّ وما ذُكِرَ مَعَهُ إلاقيدَ الإِيْمانِ به، وذلك خاصٌّ بالنبيِّ صلى اللّٰهُ عليه وعليٰ اله وصحبه وسلمَ، وهذا هُوَ الْمُخْتَارُ خِلافاً لمن اشترطَ في التابعيِّ طُوْلَ الْمُلاَزَمَةِ أوصِحَّةَ السَّماعِ أوالتَّمييزِ.

ترجمہ: غایت سند تابعی تک پہنچتی ہو اور تابعی وہ ہے جس کی صحابی سے ملاقات اسی طرح ہوئی ہو جس طرح صحابی کی آپ ﷺ سے ہو۔ "کذلک" لقاء اس کے ساتھ مذکور تمام قیود متعلق ہے؛ مگر (یہاں) ملاقات کی جانے والی ذات پر ایمان کی قید نہیں ہے، وہ تو آپ ﷺ کے ساتھ مخصوص ہے۔ تابعی کی یہی تعریف پسندیدہ ہے، حالانکہ ان لوگوں کے خلاف ہے جو تابعی میں طویل صحبت یا ثبوتِ سماع یا سن تمیز کی شرط لگاتے ہیں۔

حدیث مقطوع کی تعریف

وہ حدیث ہے جس کی سند کسی تابعی یا اس کے بعد کے کسی شخص تک پہنچتی ہو اور اس سند سے اس کا قول یا فعل یا تقریر منقول ہو۔

تابعی کی تعریف

وہ مسلمان ہے جس نے کسی صحابی سے بحالت ایمان ملاقات کی ہو، اسی پر اس کا خاتمہ ہوا ہو اور اگر ایمان پر وفات اور صحابی سے ملاقات کے درمیان ارتداد حائل ہو جائے، تو وہی اختلاف ہے جو صحابی میں ہے یعنی شوافع کے نزدیک تابعیت باقی رہے گی اور احناف و موالک کے نزدیک باطل ہو جائے گی۔ امام حاکم اور جمہور نے اسی تعریف کو پسند کیا ہے۔

دوسری تعریف

حافظ ابن حبان نے فرمایا: تابعی وہ مسلمان ہے جس نے کسی صحابی سے ایسی عمر میں ملاقات کی ہو جو تمیز کی عمر ہو اور اس میں سماع کا ثبوت ہو سکتا ہو، یعنی چار یا پانچ سال کی عمر کم از کم ہونی چاہیے۔

تیسری تعریف

خطیب بغدادی نے فرمایا: تابعی وہ مسلمان ہے جس نے کسی صحابی کی طویل صحبت پائی ہو؛

صرف دیکھ لینا یا ملاقات کر لینا کافی نہیں ہے۔ مصنف کے نزدیک پہلی ہی تعریف مختار ہے باقی غیر مختار ہے۔

فوائد: "أو ينتهي" اس کا عطف شرح نخبۃ ص ۸۱ ؍ پر مذکور مصنف کے اس قول: "ينتهي غاية الإسناد إلى الصحابي" پر ہے۔

"هذا متعلق" یعنی صحابی کی تعریف میں مصنف کے قول: "لقي" سے لیکر آخر تک جو قیود مذکور ہیں، ان تمام کی طرف "كذلك" سے اشارہ ہے؛ لہٰذا وہ تمام قیود تابعی کی تعریف میں بھی ملحوظ ہوں گے، فرق صرف اتنا ہوگا کہ صحابی جس سے ملاقات کرتا ہے وہ آپ ﷺ ہیں اور تابعی جس سے ملاقات کرتا ہے وہ صحابی ہے۔ اس تشریح کی روشنی میں تابعی کی تعریف یہ ہوگی: هو من لقي الصحابي مؤمنابه ومات على الإسلام؛ ولو تخللت ردة في الأصح" یعنی تابعی وہ ہے جس نے بحالت ایمان صحابی سے ملاقات کی ہو اور ایمان ہی پر اس کا خاتمہ ہوا ہو؛ ہر چند کہ اصح قول کے مطابق درمیان میں ارتداد حائل ہو گیا ہو۔

لیکن سوال یہ ہے کہ صحابی کی تعریف میں "مؤ منابه" کی ضمیر مجرور کا مرجع "من لقيه" ہے، تو تابعی کی تعریف میں بھی وہی مرجع ہوگا اور پھر یہ مطلب ہوگا کہ تابعی وہ ہے جس نے صحابی سے ملاقات کی ہو "من لقيه" یعنی صحابی پر ایمان رکھتے ہوئے اور صحابی پر ایمان کا کوئی معنیٰ نہیں ہے۔ مصنف نے اسی سوال سے بچنے کے لیے "إلا قيد الإيمان به" کا اضافہ کیا ہے، حاصل اس کا یہ ہے کہ صحابی کی تعریف میں جو قیود ملحوظ ہیں وہ تابعی کی تعریف میں بھی ملحوظ ہیں، سوائے "من لقية" پر ایمان کی قید کے؛ کیوں کہ تابعی ہونے کے لیے صحابی پر ایمان لانا شرط نہیں ہے؛ البتہ آپ ﷺ پر ایمان لانا شرط ہے۔ خلاصہ یہ کہ "كذلك" سے تمام چیزوں میں تشبیہ دینا مقصود ہے؛ البتہ ایک چیز اس سے مستثنیٰ ہے اور وہ ہے "من لقيه" پر ایمان کی قید۔

> وَبَقِيَ بَيْنَ الصَّحَابَةِ والتابعينَ طَبَقَةٌ اخْتُلِفَ في إِلْحَاقِهِمْ بِأَيِّ الْقِسْمَيْنِ، وهُمُ الْمُخَضْرَمُوْنَ الذين أَدْرَكُوا الْجَاهِلِيَّةَ، وَالإِسْلامَ ولم يَرَ النبيَّ صلى الله عليه وعلىٰ اله وصحبه وسلم . فَعَدَّهُمُ ابنُ عَبْدِالْبَرِّ في الصَّحَابَةِ. وَادَّعىٰ عِيَاضٌ وغيرُهُ أَنَّ ابنَ عبدِ البَرِّ يقولُ:

"إنهم صَحَابَةٌ" وفيه نَظَرٌ؛ لأنه أَفْصَحَ في خُطْبَةِ كِتَابِهٖ بِأَنَّه' إنما أَوْرَدَهُمْ لِيَكُوْنَ كِتَابُهٗ جَامِعاً مُسْتَوْعِباً لأَهْلِ القَرْنِ الأوَّلِ. والصحيحُ أنهم مَعْدُوْدُوْنَ في كِبَارِ التابعينَ، سواءٌ عُرِفَ أن الواحِدَ منهم كان مُسْلِماً في زَمَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وعلى آله سلم، كالنَّجَاشِيِّ أَوْلَا؛ لكِنْ إنْ ثَبَتَ أنّ النبيَّ صلى الله عليه وعلى اله وصحبه وسلم ليلةَ الإسرَاءِ كُشِفَ له' عن جميعِ مَنْ في الارض فرآهُمْ، فَيَنبَغِيْ أن يُعَدَّ من كان مُؤْمِناً بهٖ في حِيَاتِهٖ إذذاك؛ وإن لم يُلاقِهٖ، في الصَّحابَةِ لِحُصُوْلِ الرُّؤْيَةِ من جَانِبِهٖ صلى الله عليه وعلى اله وصحبه وسلم.

ترجمہ: صحابہ اور تابعین کے درمیان ایک طبقہ باقی ہے، جس کے متعلق اختلاف ہے کہ دونوں قسموں میں سے کس کے ساتھ ان کا تذکرہ کیا جائے؟ اور وہ طبقہ مخضرمین کا ہے جنھوں نے زمانہ جاہلیت اور اسلام؛ دونوں پایا ہے اور آپ ﷺ کا دیدار ان کو نہیں ہوا ہے، چناں چہ حافظ ابن عبدالبر نے ان کا تذکرہ صحابہ میں کیا ہے۔ قاضی عیاض وغیرہ نے یہ دعویٰ کیا کہ ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ وہ صحابہ ہیں، اس دعویٰ میں اشکال ہے؛ کیوں کہ ابن عبدالبر نے اپنی کتاب کے دیباچے میں یہ صراحت کردی ہے کہ اس نے مخضرمین کو (طبقہ صحابہ میں) اس لیے ذکر کیا ہے، تاکہ ان کی کتاب تمام قرن اوّل والوں کو جامع اور محیط ہو۔ صحیح بات یہ ہے کہ ان کا ذکر کبارِ تابعین میں کیا جائے گا، خواہ ان میں سے کسی کے متعلق معلوم ہو کہ وہ آپ کے زمانے میں مسلمان تھا جیسے: نجاشی، یا نہ معلوم ہو؛ لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ شبِ معراج میں تمام روئے زمین والوں سے آپ ﷺ کے لیے پردہ اٹھادیا گیا تھا اور آپ ﷺ نے ان کو دیکھا تھا، تو مناسب یہ ہے کہ ان حضرات کو صحابہ میں شمار کیا جائے، جو آپ ﷺ کی زندگی میں معراج کے وقت مومن تھے؛ ہر چند کہ انھوں نے آپ ﷺ سے ملاقات نہ کی ہو؛ کیوں کہ آپ ﷺ کی جانب سے رویت ثابت ہے۔

مخضرمین کی تعریف

وہ لوگ ہیں جنھوں نے زمانۂ جاہلیت اور زمانۂ اسلام؛ دونوں پایا ہو؛ مگر بحالت ایمان آپ ﷺ کا دیدار ان کو نہ ہوا ہو، برابر ہے کہ آپ ﷺ کا دیدار بالکل بھی نہ ہوا ہو یا کفر کی حالت میں ہوا ہو۔

مخضرمین کی وجہ تسمیہ

یہ عرب کے قول: "لحم مخضرم" سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ہے ایسا گوشت جس کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ مذکر کا ہے یا مؤنث کا، تو جس طرح "مخضرم" اس گوشت کو کہا جاتا ہے جو مذکر اور مؤنث؛ دونوں کے گوشت کے درمیان متردد ہو، اسی طرح "مخضرمین" ان لوگوں کہا جاتا ہے جو طبقۂ صحابہ اور طبقۂ تابعین کے درمیان متردد ہوں۔

بعض کا قول ہے کہ یہ "خَضرَمَ" بمعنی "قطع" کا اسم مفعول ہے، اس کا معنی ہے: وہ لوگ جو اپنے ہم مثلوں سے کاٹ دیے گئے ہوں، تو چوں کہ یہ حضرات صحابہ کے معاصر ہونے کے باوجود آپ ﷺ کو نہیں دیکھ سکے اور طبقہ صحابہ سے کاٹ دیئے گئے؛ اس لیے ان کو اس لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔

کچھ حضرات نے کہا کہ یہ اسم فاعل ہے اور اس کا معنی ہے: "الذین قطعوا اذان الإبل" یعنی وہ لوگ جنھوں نے اونٹ کے کان کاٹ دیئے ہوں؛ چوں کہ ابتدائے اسلام میں جو حضرات مسلمان ہو جاتے تھے، تو وہ اپنے اونٹوں کے کان کاٹ دیا کرتے تھے تا کہ ان پر حملہ کرنے والوں کے لیے ان کے مسلمان ہونے پر علامت رہے، اس لیے وہ اس نام سے موسوم ہوئے، خلاصہ یہ کہ اول وثانی صورتوں میں راء کا فتحہ ہے اور ثالث صورت میں راء کا کسرہ ہے۔

مخضرمین کا تذکرہ طبقہ صحابہ میں کیا جائے یا طبقۂ تابعین میں

یہ بات تو قطعی ہے کہ ان حضرات کو آپ ﷺ کا دیدار چوں کہ نہیں ہوا تھا اس لیے وہ

صحابہ نہیں اور غالب گمان یہی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی ملاقات متعدد صحابۂ کرام سے ہوئی ہے، اس لیے یہ تابعین ہیں؛ لیکن چوں کہ یہ عام تابعین کی طرح نہیں ہیں؛ اس لیے ان کے متعلق کتب طبقات کے مصنّفین کے مابین اختلاف ہے کہ ان کو کس طبقے میں ذکر کیا جائے؟ ایا صحابہ کے طبقے میں ان کا تذکرہ کیا جائے، اس لیے کہ صحابہ کی طرح یہ بھی قرن اول کے ہیں، یا تابعین کے طبقے میں ان کو ذکر کیا جائے اس لیے کہ یہ صحابہ نہیں ہیں۔ حافظ ابن عبدالبر مالکی اندلسی نے اپنی کتاب "الإستیعاب في معرفة الأصحاب" میں مخضر مین کا بھی تذکرہ لکھا ہے، جب کہ وہ صحابہ کے تذکرے کے لیے تصنیف کی گئی ہے، جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، ان کے اس عمل سے معلوم ہوا کہ مخضر مین کا ذکر طبقۂ صحابہ میں کیا جانا چاہیے۔

مگر یہ عجیب بات بھی ملاحظہ کیجیے کہ قاضی عیاض اور بعض دوسرے محدثین کو ابن عبدالبر کے اس طرز عمل سے دھوکہ ہو گیا اور انھوں نے یہ دعویٰ کر دیا کہ ابن عبدالبر مخضر مین کو صحابہ کہتے ہیں، حالانکہ یہ دعویٰ بالکل غلط ہے؛ کیوں کہ ابن عبدالبر کا ان کو طبقۂ صحابہ میں ذکر کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے نزدیک وہ صحابہ ہیں، بالخصوص اس وقت جب کہ ابن عبدالبر نے اس کتاب کے مقدمے میں یہ تصریح کر دی ہے کہ "میں نے مخضر مین کا تذکرہ اس کتاب کے اندر اس لیے کیا ہے تاکہ میری یہ کتاب قرن اول کے تمام لوگوں کو محیط ہو جائے"۔

مصنف فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ طبقۂ صحابہ کے بعد تابعین کا جو طبقہ ہے، اس میں مخضر مین کا تذکرہ کیا جائے؛ کیوں کہ وہ تابعین ہی سے تعلق رکھتے ہیں اور اس لیے بھی کہ جب وہ صحابہ نہیں ہیں، تو ان کے طبقے میں ان کو ذکر کرنے سے کسی کو یہ وہم ہو سکتا ہے کہ وہ صحابہ ہیں؛ حالانکہ وہ صحابہ نہیں ہیں اور یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ تمام مخضر مین کا تذکرہ طبقہ کبار تابعین میں ہی کیا جانا چاہیے، خواہ ان کے متعلق یہ معلوم ہو کہ انھوں نے آپ ﷺ کی زندگی ہی میں اسلام قبول کر لیا تھا، یا یہ معلوم نہ ہو، جیسا کہ نجاشی کے متعلق معلوم ہے کہ آپ ﷺ کی زندگی ہی میں انھوں نے اسلام قبول کر لیا تھا، اسی طرح اویس قرنی ہیں۔

مخضرمین کے صحابہ ہونے کا احتمال

مخضر مین کے متعلق قطعی بات تو یہ ہے کہ وہ تابعین ہیں، اس لیے ان کا ذکر بھی طبقۂ کبار

تابعین میں کیا جائے گا؛ لیکن ایک احتمال ایسا ہے جس سے لازم آتا ہے کہ وہ صحابہ ہیں، پھر تو طبقہ صحابہ میں ان کا تذکرہ کرنا چاہیے اور وہ اس طرح کہ اگر یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے کہ شبِ معراج میں آپ ﷺ کے لیے روئے زمین کے تمام لوگوں سے پردہ اٹھا دیا گیا تھا اور آپ ﷺ نے تمام لوگوں کو دیکھا تھا، تو جو مخضر مین شبِ معراج کے وقت تک مسلمان ہو گئے تھے، ان کو صحابہ کہنا چاہیے؛ اگر چہ ان حضرات کی آپ ﷺ سے ملاقات بالمشافہ نہ ہوئی ہو؛ کیوں کہ ثبوتِ صحابیت کے لیے دونوں جانب سے رویت ولقاء ضروری نہیں ہے، اگر ایک طرف سے بھی ہو، تو کافی ہے اور یہاں آپ ﷺ کی طرف سے رویت متحقق ہے اور جب وہ صحابہ ہوئے، تو ان کا ذکر بھی طبقہ صحابہ میں ہونا چاہیے۔

کیا یہ احتمال قابل اعتبار ہے؟

بعض حضرات نے فرمایا کہ مصنف نے ماقبل میں جو یہ بات ذکر کی ہے کہ "صحابیت احکام ظاہرہ میں سے ہے" یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر شبِ معراج میں آپ ﷺ کا تمام انسانوں کو تفصیلاً دیکھنا ثابت بھی ہو جائے، پھر بھی اس وقت جو مخضر مین مسلمان تھے، ان کا صحابی ہونا ضروری نہیں ہے؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ عالم غیب کی چیزوں کا حکم عالم شہادت کی چیزوں سے مختلف ہو اور وہ یہ کہ عالم شہادت میں رویت سے صحابیت کا ثبوت ہو اور عالم غیب میں رویت سے صحابیت کا ثبوت نہ ہو۔

علامہ قاسم بن قطلو بغا کی رائے

علامہ فرماتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ آپ ﷺ کے لیے دونوں طرح کی چیزوں کے احکام میں کوئی فرق نہیں ہے؛ کیوں کہ آپ ﷺ کے لیے جو حکم ان چیزوں کا ہے جن کو آپ ﷺ نے آنکھوں سے دیکھا ہو، وہی حکم ان چیزوں کا بھی ہے جن کو آپ نے کشف میں دیکھا ہو؛ لہٰذا اگر وہ احتمال ثابت ہو جائے، تو مخضر مین یقیناً صحابہ ہوں گے، جیسا کہ مصنف نے فرمایا۔ (القول المبتکر ص ۱۵۷)

علامہ ابو الحسن الصغیر سندھی کی رائے

علامہ سندھی فرماتے ہیں کہ مخضر مین کسی بھی صورت میں صحابہ نہیں ہو سکتے ہیں؛ اس لیے کہ اولاً تو انکشاف مذکورہ کے ثبوت میں کلام ہے، ثانیاً اگر ثبوت مان لیا جائے، تو یہ ضروری نہیں کہ آپ ﷺ نے اعیان موجودات کو دیکھا ہو؛ بلکہ ممکن ہے کہ ان کی صورت مثالیہ کو دیکھا ہو اور صورت مثالیہ کو دیکھنے سے صحابیت کا ثبوت نہیں ہوتا ہے، ثالثاً اگر اعیان موجودات کو ہی دیکھنا ثابت ہو جائے، تب بھی وہ صحابہ نہیں ہو سکتے ہیں؛ کیوں کہ آپ ﷺ کے اعیان موجودات کو دیکھنے اور معتاد ملاقات میں فرق ہے اور وہ یہ کہ دوسرا اشرف صحابیت کا فائدہ دیتا ہے، پہلا نہیں دیتا ہے۔ واضح ہو کہ معتاد ملاقات سے مراد ایسی ملاقات ہے جو کہ بطور خرق عادت نہ ہو۔ (بهجة النظر، ص ۲۱۸)

فوائد: "بقي بين الصحابة" یہ گفتگو اور اختلاف مخضر مین کی صحابیت اور عدم صحابیت کے سلسلے میں نہیں ہے؛ کیوں کہ ان کا صحابہ نہ ہونا ہی متعین اور قطعی ہے؛ اس لیے کہ اس کا اور رویت ولقاء پر ہے اور یہ ان میں ندارد ہے۔ یہ اختلاف اس بات میں ہے کہ ان کا ترجمہ اور ان کے احوال کتبِ طبقات کے مصنّفین کس طبقے میں کریں؟

"الجاهلية" جاہلیت سے مراد وہ زمانہ ہے جو آپ ﷺ کی بعثت سے پہلے ہے، اس کو زمانۂ جاہلیت اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں جہالت کی باتیں بکثرت تھیں۔ بعض لوگوں نے کہا کہ فتح مکہ سے پہلے زمانہ جاہلیت ہے؛ اس لیے کہ فتح مکہ تک جاہلیت کی بہت سی چیزیں باقی تھیں، فتح مکہ کے دن آپ ﷺ نے تمام امور جاہلیت کو باطل قرار دیا ہے، دو چیزوں کو چھوڑ کر، ایک تو حجاج کرام کو پانی پلانا، دوسرے خانۂ کعبہ کی خدمت کرنا۔

"في حياته إذ ذاك" دونوں ظرف "مؤمنا" سے متعلق ہے اور مشار الیہ شبِ معراج ہے۔ اگر مؤخر کو مقدم کر دیا جاتا، تو "في حياته" کی ضرورت نہیں تھی۔

"وإن لم يلاقه" "إن" وصلیہ ہے، ضمیر فاعل "من كان مؤمنا في حياته" کی طرف راجع ہے اور ضمیر مفعول آپ ﷺ کی طرف لوٹتی ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کو صحابہ

ہونا چاہیے، خواہ انھوں نے دنیا میں آپ ﷺ سے ملاقات معتاد کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

"في الصحابة" یہ "يُعَدُّ" سے متعلق ہے۔

لحصول الرؤية" یہ "ينبغي" سے متعلق ہے۔

(فـ) القسمُ (الأولُ) مما تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ من الأقسامِ الثَّلاثَةِ، وهو ما يَنْتَهِي إلى النبيِّ صلى الله عليه وعلى اله وصحبه وسلم غَايَةَ الإِسْنَادِ، هُوَ(الْمَرْفُوْعُ) سواء كانَ ذٰلك الِانْتِهَاءُ بِإِسْنَادٍ مُتَّصِلٍ أولَا (والثاني الموْقُوْفُ) وهومايَنتهي إلى الصحابيِّ (والثالثُ الْمَقْطُوْعُ) وهو ما ينتهي إلى التابعيِّ (وَمَنْ دُوْنَ التابعيِّ) من أَتْبَاعِ التَّابعينَ فَمَنْ بَعْدَهُمْ (فيه) أي في التَّسْمِيَةِ (مِثْلُه) أي مِثْلُ ما ينتهي إلى التابعيِّ في تَسْمِيَةِ جميعِ ذٰلك مَقْطُوعاً. وإن شِئْتَ قُلْتَ: مَوْقُوفٌ على فُلان، فَحَصَلَتِ التَفرِقَةُ في الاصطلاحِ بينَ الْمَقْطُوعِ، وَالْمُنْقَطِعِ فَالْمُنْقَطِعُ من مَبَاحِثِ الإِسْنَادِ، كما تَقَدَّمَ وَالْمَقْطُوعُ من مَبَاحِثِ الْمَتْنِ، كما تَرَىٰ، وقد أَطْلَقَ بعضُهم هذا في موضَعِ هذا، وبِالْعَكْسِ تَجَوُّزاً عن الاصطلاحِ (ويقالُ لِلْأخِيرَيْنِ) أَي الْمَوْقُوفِ وَالْمَقْطُوعِ (الْأَثَرُ)

ترجمہ: تو ذکر کردہ تینوں اقسام میں سے پہلی قسم ''مرفوع'' ہے اور وہ ایسی حدیث ہے جس کی سند کی انتہاء آپ ﷺ پر ہو، خواہ وہ انتہاء ایسی سند سے ہو جو متصل ہو یا متصل نہ ہو۔ دوسری قسم ''موقوف'' ہے اور وہ ایسی حدیث ہے جس کی انتہاء صحابی پر ہو اور تیسری قسم ''مقطوع'' ہے اور وہ ایسی حدیث ہے جس کی انتہاء تابعی پر ہو۔ تابعی کے بعد والے لوگوں یعنی تبع تابعین اور ان کے اتباع (کی حدیث) اس میں یعنی نام رکھنے میں اسی کے مثل ہے یعنی اس حدیث کے مثل ہے جس کی انتہاء تابعی پر ہو، ان تمام کا نام ''مقطوع'' رکھنے میں اور اگر آپ چاہیں، تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں: ''فلاں پر موقوف ہے'' (جب آپ نے یہ باتیں جان لیں) تو اصطلاح کے اعتبار سے مقطوع اور منقطع کے درمیان فرق واضح ہو گیا، چناں چہ منقطع

سند کے مباحث میں سے ہے، جیسا کہ گذرا اور مقطوع متن کے مباحث میں سے ہے، جیسا کہ نظر کے سامنے ہے۔ بعض لوگوں نے ایک کو دوسرے کی جگہ اصطلاح سے ہٹکر استعمال کیا ہے اور آخری دونوں یعنی موقوف اور مقطوع کو "اثر" کہا جاتا ہے۔

مرفوع، موقوف اور مقطوع کی تلخیص

مصنفؒ نے شرح نخبہ ص ۷۵ پر اپنے قول :ثم الاسناد" سے باعتبار انتہاء سند، حدیث کی تین صورتیں ذکر فرمائی تھی: ایک یہ کہ کسی حدیث کی سند آپ ﷺ تک پہنچتی ہوگی یعنی اس سند سے آپ ﷺ کا کوئی قول یا فعل یا تقریر منقول ہوگی، دوسری یہ کہ اس کی سند صحابی تک پہنچتی ہوگی یعنی اس سند سے صحابی کا کوئی قول یا فعل یا تقریر منقول ہوگی، تیسری یہ کہ اس کی سند تابعی تک پہنچتی ہوگی یعنی اس سند سے تابعی کا کوئی قول یا فعل یا تقریر منقول ہوگی، ان تین صورتو میں سے پہلی صورت کو "حدثی مرفوع" کہا جاتا ہے، خواہ وہ سند متصل ہو یا غیر متصل ہو اور دوسری صورت کو "حدیث موقوف" کہا جاتا ہے، خواہ وہ سند متصل ہو یا غیر متصل اور تیسری صورت کو "حدیث مقطوع" کہا جاتا ہے، خواہ وہ سند متصل ہو یا غیر متصل، اس کی جمع "مقاطع" اور "مقاطیع" آتی ہے۔

تابعین کے بعد والوں کے اقوال وغیرہ کا نام بھی مقطوع ہے

یعنی جس طرح تابعی کے قول، فعل اور تقریر کو "مقطوع" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، اسی طرح تابعی کے بعد کے لوگ یعنی تبع تابعین اور ان کے اتباع وغیرہ کے قول، فعل اور تقریر کو "مقطوع" کہا جاتا ہے اور اگر کوئی چاہے، تو اس کو "موقوف" بھی کہہ سکتا ہے؛ لیکن علی الاطلاق نہیں؛ بلکہ قید کے ساتھ، مثلاً "وقفه فلان على فلان، موقوف على فلان" وغیرہ، اگر مطلقاً کہے گا، تو صحابی کے قول وفعل اور تقریر کی طرف راجع ہوگا۔

منقطع اور مقطوع میں فرق

لغت میں دونوں کا معنی ایک ہی ہے یعنی جدا ہونا اور جدا کرنا؛ البتہ پہلا لازم اور

دوسرا متعدی ہے؛ لیکن اصطلاح کے اعتبار سے دونوں میں فرق ہے یا نہیں؟ مصنف فرماتے ہیں کہ جب آپ ﷺ مقطوع کی تعریف یہاں پر جان لی اور اس سے پہلے منقطع کی تعریف جان چکے ہیں، تو آپ کے سامنے دونوں میں فرق واضح ہو گیا ہوگا، وہ یہ کہ منقطع ہونا سند کا وصف ہے؛ اس لیے کہ منقطع اس متن حدیث کو کہا جاتا ہے جس کی سند سے ایک یا اس سے زیادہ غیر مسلسل رواۃ حذف ہوں اور مقطوع ہونا متن کا وصف ہے؛ کیوں کہ مقطوع اس متن حدیث کو کہا جاتا ہے جس کی سند کو تابعی یا اس کے نیچے کے شخص پر روک دی جاتی ہے، اس کے اوپر صحابی یا آپ ﷺ تک نہیں پہنچ پاتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ مقطوع اور منقطع؛ دونوں سند اور متن دونوں پر مشتمل ہیں؛ مگر مقطوع ہونا متن کا وصف ہے اور منقطع ہونا سند کا وصف ہے؛ اس لیے دونوں میں تباین کی نسبت ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

جب دونوں میں تباین کی نسبت ہے، تو امام شافعیؒ امام طبرانی، امام حمیدی اور امام دارقطنی وغیرہ مقطوع کو منقطع کی جگہ کیوں استعمال کرتے ہیں؟ اسی طرح حافظ ابو بکر بردعی وغیرہ منقطع کو مقطوع کی جگہ کیوں استعمال کرتے ہیں؟ اس کا ایک جواب مصنف نے دیا ہے کہ یہ معنی اصطلاحی سے ہٹ کر معنی لغوی کے اعتبار سے ہے اور جیسا کہ معلوم ہوا معنی لغوی دونوں کا ایک ہی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اصطلاح کے مستحکم ہونے سے پہلے کی یہ بات ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ بھی ان کی ایک اصطلاح ہے اور ہر ایک کو اپنی اصطلاح مقرر کرنے کا اختیار ہے۔

اثر کی تعریف

صحابہ اور تابعین وغیرہ کی اقوال، افعال اور تقریرات کو اثر کہا جاتا ہے۔ یہ بعض حضرات کا مسلک ہے، مصنف نے اسی کو اختیار کیا ہے، جب کہ جمہور کے نزدیک، یہ حدیث وخبر کا مرادف ہے، یعنی مرفوع، موقوف اور مقطوع ہر ایک کو "اثر" کہا جاتا ہے، جیسا کہ ہر ایک کو حدیث اور خبر بھی کہا جاتا ہے، چنان چہ امام طحاوی نے اپنی کتاب کا نام "شرح معانی الآثار"

رکھا ہے جس میں احادیث مرفوعہ بھی ہیں، امام طبری کی کتاب "تهذيب الآثار" ہے جس میں مرفوع حدیثیں ہی جمع کی گئی ہیں، موقوف اور مقطوع بطریق طفیلی مذکور ہیں، اسی طرح امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی کتاب ہے جس کا نام "كتاب الآ ثار" ہے، اس کو ان سے امام ابو یوسف اور امام محمد اور ان کے متعدد شاگرد روایت کرتے ہیں، اس میں بھی حدیث مرفوع بکثرت ہیں۔

فوائد: "من الأقسام الثلاثة" یہ "ماتقدم" کا بیان ہے۔

"الثاني المو قوف" علامہ عمر بن بدر بن سعید موصلی حنفی متوفی ۶۲۲ھ نے ایک کتاب "الوقوف على المو قوف" کے نام سے تحریر فرمائی ہے، جس میں انھوں نے حدیث موقوف اور مقطوع کو جمع کیا ہے۔ مصنف ابن أبي شيبة، مصنف عبدالرزاق اور تفسیر ابن جریر الطبری میں بھی موقوف اور مقطوع بکثرت ہے۔

"من دو ن التابعي" اسم موصول سے پہلے "حديث" مضاف مقدر ہے، تقدیر عبارت ہے: حديث من بعدالتابعين في التسمية مثل المقطوع" یعنی تابعین کے بعد والے حضرات کی حدیث کو بھی "مقطوع" کہا جاتا ہے؛ جیسا کہ تابعی کی حدیث کو "مقطوع" کہا جاتا ہے۔ علامہ قاسم بن قطلوبغا نے فرمایا کہ بہتر یہ ہے کہ "فيه" کی ضمیر "مقطوع" کی طرف راجع ہو اور "مثله" کی ضمیر "التابعي" کی طرف راجع ہو، یعنی من دو ن التابعي في المقطوع مثل التابعي" یہاں کسی تقدیر کی ضرورت نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ مصنف نے جس طرف ضمیر لوٹائی ہے وہ خلاف ظاہر ہے اور بہتر نہیں ہے۔

"من أتباع التابعين فمن بعدهم" یہ "من دو ن" کا بیان ہے۔

"أي مثل ماينتهي" یہ صرف "مثل" کی تفسیر نہیں ہے؛ بلکہ "فيه مثله" کی تفسیر ہے اور "فيه" کی تفسیر مکرر کرنا مزید توضیح کے لیے ہے۔

"فحصلت" فاء فصيحه ہے جو شرط محذوف پر دلالت کرتی ہے، تقدیر عبارت ہے:

"إذاعرفت حدالمنقطع سابقاو حدالمقطوع حالا، فحصلت"

"كماترى" منقطع اور مقطوع کے مابین فرق کی توضیح راقم نے جس انداز سے کی ہے، اس سے وہ اشکال وارد نہیں ہوتا ہے جو بعض شراح نے یہاں پر وارد کیا ہے۔

(وَالْمُسْنَدُ) في قولِ أهلِ الْحَدِيثِ: "هذا حديثٌ مُسْنَدٌ" هو (مرفوعُ صحابيٍّ بسندٍ ظاهِرُهُ الاتصالُ) فقولي: "مرفوعٌ" كالجِنسِ وقولِي: "صحابيٍّ" كَالْفَصلِ يُخرِجُ ماَرفَعَهُ التابعيُّ؛ فإنه مُرسَلٌ، أومن دُونَهُ؛ فإنه مُعْضَلٌ؛ أومُعَلَّقٌ، وقولي: ظاهِرُهُ الاتصالُ" يُخرِجُ ماظاهِرُهُ الانقطاعُ، ويُدْخِلُ مافيه الاحتمالُ ومايُوجَدُ فيه حقيقةُ الِاتصالِ من بابِ الْأَوْلىٰ، ويُفْهَمُ من التقييدِ بالظُّهُورِ أَنَّ الانقطاعَ الْخَفِيَّ ،كَعَنْعَنَةِ الْمُدَلِّسِ، وَالْمُعَاصِرِ الذيْ لم يَثْبُتْ لُقِيُّهُ لا يُخْرِجُ الْحَدِيثَ عن كَوْنِهِ مُسْنَداً لِإطباقِ الْأَئِمَّةِ الذين خَرَّجُوا الْمَسَانِيْدَ علىٰ ذٰلك. وهذا التعريفُ موافِقٌ لقولِ الْحَاكِمِ: الْمُسْنَدُ ماروَاهُ المحدِّثُ عن شيخٍ يَظْهَرُ سَمَاعُهُ منه، وكذا شيخُهُ عن شيخِهِ مُتَّصِلاً إلىٰ صحابِيٍّ إلى رسولِ اللّٰهِ صلى اللّٰهُ عليه وعلىٰ اله وصحبِهِ وسلمَ. وأماّ الخطيبُ فقال: المسندُ المُتَّصِلُ. فعلىَ هذا الموقوفُ إذا جَاءَ بِسَنَدٍ مُتَّصِلٍ يُسَمّٰى عنده مُسْنَداً؛ لكِنَّهُ قال: إنّ ذٰلك قديَأتِيْ بِقِلَّةٍ. وأَبْعَدَ ابنُ عَبْدِ الْبَرّ حيثُ قال: الْمُسْنَدُ الْمَرْفُوعُ. ولم يَتَعَرَّضْ لِلْإِسْنَادِ؛ فإنه يَصْدُقُ عَلَى الْمُرْسَلِ وَالْمُعْضَلِ وَالْمُنْقَطِعِ إذا كان الْمَتْنُ مَرْفُوعاً ولا قَائِلَ بِهِ.

ترجمہ: محدثین کے قول: "هذاحديث مسند" میں مسند وہ حدیث ہے جس کو صحابی نے مرفوعاً روایت کیا ہو ایسی سند سے جو بظاہر متصل ہو۔ چناں چہ میرا قول: "مرفوع"، جنس کی طرح ہے اور میرا قول: "صحابي" فصل کی طرح ہے، جو اس حدیث کو (مسند سے) نکال دیگا جس کو تابعی نے مرفوع کیا ہو؛ کیوں کہ وہ مرسل ہے، یا جس کو تابعی کے بعد کے شخص نے مرفوع کیا ہو؛ کیوں کہ وہ معضل ہے یا معلق ہے اور میرا قول: "ظاهره الاتصال" اس حدیث کو (مسند سے) نکال دے گا جس کا انقطاع ظاہر ہو اور اس حدیث کو (مسند میں) داخل کردیگا جس میں انقطاع کا احتمال ہو؛ (مگر بظاہر متصل ہو) اور اس حدیث کو بدرجہ اولیٰ داخل

کردیگا جس میں حقیقۃً اتصال پایا جاتا ہو۔ظاہر کی قید لگانے سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ انقطاع خفی جیسے: مدلّس کا بطریق عن روایت کرنا اور اس معاصر کا بطریق عن روایت کرنا جس کی (مروی عنہ سے) ملاقات ثابت نہ ہو، حدیث کو مسند ہونے سے نہیں نکالے گا؛ کیوں کہ اس پر ان ائمۂ حدیث کا اتفاق ہے،جنھوں نے مسانید کی تخریج کی ہے۔ یہ تعریف امام حاکم کے اس قول کے موافق ہے کہ مسند وہ حدیث ہے،جس کو محدث نے اپنے ایسے شیخ سے اور اسی طرح اس کے شیخ نے اپنے ایسے شیخ سے روایت کیا ہو، جن سے ان کا سماع ظاہر ہو، یہاں تک کہ صحابی تک پہنچ کر آپ ﷺ تک پہنچ گئی ہو؛ لیکن خطیب بغدادی نے فرمایا کہ مسند وہ حدیث ہے جو متصل ہو۔اس تعریف کے مطابق موقوف جب متصل سند سے آئے ،تو ان کے نزدیک اس کو مسند سے موسوم کیا جائے گا؛ لیکن انھوں نے کہا کہ موقوف متصل کو مسند کہنا بہت کم ہوتا ہے اور ابن عبدالبر نے بہت دور کی بات کہی، جب انھوں نے یہ کہا کہ مسند وہ حدیث ہے جو مرفوع ہو اور انھوں نے سند کے متصل ہونے کی شرط نہیں لگائی؛ کیوں کہ وہ مرسل، معضل اور منقطع پر صادق آتا ہے جب کہ متن مرفوع ہو، حالانکہ کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔

حدیث مسند کی تعریف

وہ حدیث ہے،جس کو صحابی نے مرفوعاً بیان کیا ہو ایسی سند سے جو ظاہر میں متصل ہو۔

شرح تعریف

یعنی ایسی حدیث ہے جو مرفوعاً مروی ہو اور ظاہر میں اس کی سند متصل ہو یعنی کوئی راوی حذف نہ ہو؛ خواہ وہ صحابی ہی کیوں نہ ہو۔

فوائد قیود

مصنف کا قول: "مرفوع" جنس ہے جو مسند اور غیر مسند؛ ہر ایک کو شامل ہے اور "صحابي" فصل اول ہے، اس قید سے وہ حدیث مسند ہونے سے خارج ہوگئی جس کو صحابی

نے مرفوعاً روایت نہ کیا ہو؛ بلکہ تابعی نے مرفوع کیا ہو؛ کیوں کہ وہ مرسل ہے، یا تابعی کے بعد کے کسی شخص نے مرفوع کیا ہو؛ کیوں کہ وہ یا تو معضل ہے یا معلق ہے یا منقطع ہے اور مصنف کا قول: "بسند ظاهره الاتصال" فصل ثانی ہے، اس قید سے وہ حدیث مسند ہونے سے خارج ہوگئی جس کا منقطع ہونا ظاہر ہو، جیسے: مرسل جلی، لیکن وہ حدیث جس میں انقطاع کا احتمال ہو؛ مگر احتمال اتصال ظاہر ہو، جیسے: حدیث مرسل خفی اور حدیث مدلّس، وہ خارج نہیں ہو گی؛ بلکہ باقی رہے گی اور جس حدیث میں حقیقۃً اتصال پایا جائے، وہ بدرجہ اولیٰ مسند میں باقی رہے گی؛ کیوں کہ حقیقی اتصال ظاہری اتصال سے بڑھکر ہے۔

اتصال سند میں ظاہر کی قید کا فائدہ

اتصال سند میں ظاہر کی قید اس لیے لگائی گئی ہے تاکہ وہ حدیث مسند ہونے سے خارج نہ ہو، جس کے اندر ظاہر میں تو اتصال ہو؛ مگر باطن میں انقطاع خفی پایا جاتا ہو، جیسا کہ اس حدیث میں جس کو مدلّس نے بصیغہ عن روایت کیا ہو، اسی طرح اس حدیث میں جس کو ایک شخص نے اپنے ایسے معاصر سے جس سے لقاء کا ثبوت نہ ہو، بطریق عن روایت کیا ہو۔ سوال یہ ہے کہ اس کو مسند میں داخل کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ اسکی ضرورت اس لیے ہے کہ جن حضرات نے احادیث مسندہ کی تخریج کی ہے، ان سب کا اتفاق ہے کہ ایسی حدیثیں بھی مسند میں داخل ہیں۔

مسند کی تعریف امام حاکم کے نزدیک

امام حاکم کے الفاظ یہ ہیں: والمسند من الحديث: أن يرويه المحدث عن شيخ يظهر سماعه منه لسن يحتمله، وكذلك سماع شيخه من شيخه إلى أن يتصل الإسناد إلى صحابي مشهور إلى رسول الله ﷺ. (معرفة علوم الحديث ص۱۷)

یعنی حدیث مسند: وہ حدیث ہے جس کو محدث نے اپنے ایسے استاذ سے روایت کیا ہو جس سے اس کا سماع ظاہر ہو، ایسی عمر میں جس میں سماع کا امکان ہو اور محدث کے استاذ کا بھی

اپنے استاذ سے سماع اسی طرح کا ہو، یہاں تک کہ وہ سند مشہور صحابی تک بطریق اتصال پہنچ کر آپ ﷺ تک پہنچ جائے۔

مصنف اور امام حاکم کی تعریفوں کے درمیان موازنہ

دونوں حضرات نے حدیث مسند کی جن الفاظ میں تعریف کی ہے وہ ہر چند کہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور مصنف کی عبارت میں جو حسنِ ایجاز ہے وہ امام حاکم کی عبارت میں نہیں ہے؛ مگر معنی کے اعتبار سے دونوں تعریف ایک ہی ہے؛ کیوں کہ ہر ایک کے نزدیک مسند کے لیے دو چیزیں ضروری ہیں: ایک یہ کہ وہ حدیث مرفوع ہو، مصنف کی عبارت میں یہ چیز "مرفوع صحابي" ہے اور امام حاکم کی عبارت میں "إلى رسول الله ﷺ" اس چیز کی طرف مشیر ہے، دوسری چیز سند کا ظاہر کے اعتبار سے متصل ہونا ہے، مصنف نے اپنے قول: "بسند ظاهره الاتصال" سے اس چیز کو ذکر کیا ہے اور امام حاکم نے اپنے قول: عن شيخ يظهر سماعه" سے اس چیز کو ذکر فرمایا ہے۔ خلاصہ یہ کہ دونوں حضرات کے نزدیک حدیث مسند وہ حدیث ہے جو مرفوع ہو اور اس کی سند ظاہر میں متصل ہو؛ لہٰذا درج ذیل حدیثیں مسند نہیں ہوں گی: موقوف، مقطوع، مرسل، معلق، منقطع اور معضل۔

مسند کی تعریف خطیب بغدادی کے نزدیک

ان کے الفاظ یہ ہیں: وصفُهم الحديث بأ نه مسند: يرون أن إسناده متصل بين راويه وبين من أسندعنه، إلاأن أكثر استعمالهم هذه العبارة هو في ما أسند عن النبي ﷺ خاصة. واتصال الإ سناد فيه أ ن يكون كل واحد من رواته سمعه من فوقه حتى ينتهي ذلك إلى آخره؛ وإن لم يبين فيه ا لسما ع؛ بل اقتصر على العنعنة.

(الكفاية في علم الرواية ص ۲۱)

یعنی محدثین کا کسی حدیث کو مسند کہنے سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اس کی سند راوی اور مروی عنہ کے درمیان متصل ہو؛ مگر زیادہ تر اس لفظ کا استعمال وہ صرف حدیث مرفوع میں کرتے

ہیں۔ (معلوم ہوا کہ قلیل ہی سہی وہ اس کا استعمال موقوف متصل میں بھی کرتے ہیں) اور مسند میں سند کا متصل ہونا یہ ہے کہ اس کے ہر راوی نے اپنے اوپر والے سے اس کو سنا ہو، یہاں تک کہ آخر تک پہنچ گیا ہو، ہر چند کہ اس میں سماع کی صراحت نہ کی ہو؛ بلکہ صیغۂ عن پر اکتفا کیا ہو۔

خلاصہ یہ کہ خطیب بغدادی اور بعض محدثین کے نزدیک مسند وہ حدیث ہے جو متصل ہو، خواہ مرفوع ہو یا موقوف ہو یا مقطوع ہو؛ البتہ زیادہ تر اس کا استعمال مرفوع کے لیے ہوتا ہے اور غیر مرفوع کے لیے کم ہوتا ہے۔

مسند کی تعریف ابن عبد البر کے نزدیک

ان کے الفاظ یہ ہیں: وأما المسند: فهو ما رفع إلى النبي ﷺ خاصة: (التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ۱/۵۱)

یعنی مسند صرف وہ حدیث ہے جو آپ ﷺ تک مرفوع ہو۔

خطیب بغدادی اور ابن عبد البر کی ذکر کردہ تعریف پر مصنف کا تبصرہ

خطیب بغدادی کی تعریف بعید ہے؛ کیوں کہ وہ مسند کے اغیار میں سے موقوف متصل اور مقطوع متصل کے داخل ہونے سے مانع نہیں ہے، جب کہ بعض محدثین ان کے مسند میں داخل ہونے کے قائل ہیں اور حافظ ابن عبد البر کی تعریف ابعد ہے؛ کیوں کہ وہ مسند کے اغیار میں سے مرسل، معضل اور منقطع کے داخل ہونے سے مانع نہیں ہے، حالانکہ ان کے مسند میں داخل ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

فوائد قیود

"في قول أهل الحديث" چوں کہ مسند معنیٰ مذکور کے علاوہ دو معنوں میں اور استعمال ہوتا ہے، ایک مسند بمعنی اسناد دوسرے مسند بمعنی وہ کتاب جس میں ہر صحابی کی مرویات الگ الگ تحریر کی گئی ہو؛ جیسے: مسند امام اعظم وغیرہ، اس لیے قول اہل حدیث کی قید لگائی ہے۔

"مرفوع صحابي" بعض حضرات کا یہ اشکال حق بجانب ہے کہ سند کے متصل ہونے کی قید جب لگا دی گئی، تو صحابی کی قید کی ضرورت نہیں تھی۔

"معضل أو معلق" مصنف نے بطور تمثیل ان کو ذکر کیا ہے، ورنہ تو اسی زمرے میں منقطع بھی ہے۔

"من باب الأولی" یہ "یدخل" مقدر سے متعلق ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب وہ حدیث جو بظاہر متصل ہے، مسند میں داخل ہے، تو وہ حدیث جس میں حقیقۃً اتصال ہو، بدرجۂ اولیٰ مسند میں داخل ہو۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ "ظاهره الاتصال" کی قید سے وہ حدیث مسند میں داخل ہوگئی جس میں حقیقۃً اتصال پایا جاتا ہو۔

"کعنعنة المدلس والمعاصر الذي لم يثبت لقيه" جس حدیث میں مدلس کا عنعنہ ہو اس کو حدیث مدلس اور جس میں معاصر کا عنعنہ ہو اس کو مرسل خفی کہتے ہیں۔ یہ دونوں حدیثیں بھی مسند میں داخل ہیں۔

"وأما الخطيب فقال" یہ روایت بالمعنی ہے، ان کے الفاظ راقم نے ذکر کر دیے ہیں۔ خطیب کی اصل عبارت دیکھنے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان کے نزدیک بھی مسند کے لیے صریح صیغۂ اتصال: حدثنا، أخبرنا، سمعته يقول وغیرہ ضروری نہیں ہے؛ بلکہ صیغہ عن سے بھی روایت کافی ہے؛ لہٰذا حدیث مدلس اور مرسل خفی خطیب کے نزدیک مسند میں داخل رہیں گے۔

"قد يأتي بقلة" قد تحقیق کے لیے ہے، اس لیے اس کے بعد "بقلة" کا لانا صحیح ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ تقلیل کے لیے ہو اور قلت کا اضافہ مزید تاکید کے لیے ہو۔

"الموقوف إذا جاء" موقوف سے مراد غیر مرفوع ہے؛ لہٰذا مقطوع کا بھی یہی حکم ہے۔

"فإنه يصدق" یہ ابعدیت کی وجہ ہے۔

(فإن قَلَّ عَدَدُهُ) أي عَدَدُ رجالِ السَّنَدِ **(فإمّا أن يَنْتَهِي إلى النبيِّ صلى الله عليه وعلى اله وصحبه وسلم)** بذلك العددِ القليلِ بالنسبةِ إلى سندٍ آخرَ يَرِدُ به ذلك الحديثُ بعينِه بعددٍ كثيرٍ **(أو يَنْتَهِي إلى إمامٍ)** من أئمةِ الحديثِ **(ذِي صِفَةٍ عَلِيَّةٍ)**، كالحفظِ،

وَالْفِقْهِ والضبطِ والتصنيفِ وغيرِ ذٰلك من الصِّفاتِ الْمُقْتَضِيَهِ للترجيحِ، (**كَشُعْبَةَ**) ومالِكٍ، والثَوْرِيِّ، والشافعيِّ، والبخاريِّ، ومسلمٍ، ونحوِهِمْ (**فالأوّلُ**) وهو ما ينتهي إلىٰ النبيِّ صلى اللّٰهُ عليه وعلىٰ اله وصحبهٖ وسلم (**العُلُوُّ الْمُطْلَقُ**) فإن اتَّفَقَ أنْ يكونَ سَنَدُهُ صَحِيْحاً، كانَ الغَايَةَ الْقُصْوىٰ، وإلا فصورةُالْعُلُوِّ فيه موجودةٌ مالم يَكُنْ مَوْضُوْعاً، فهو كَالْعَدَمِ، (**والثاني**) العُلُوُّ (**النِّسْبِيُّ**) وهو ما يَقِلُّ العددُ فيهِ إلى ذٰلك الامامِ، ولو كانَ العددُمن ذٰلك الإمامِ إلىٰ مُنْتَهَاهُ كَثِيْراً.

ترجمہ: پھر اگر سند کے رواۃ کی تعداد قلیل ہو، تو یا تو وہ قلیل العدد سند آپ ﷺ تک اسی عدد سے پہنچے گی، جو ایسی دوسری سند کے بنسبت قلیل ہو جس سے بعینہٖ وہی حدیث عدد کثیر سے مروی ہو، یا وہ قلیل العدد سند ائمۂ حدیث میں سے کسی ایسے امام تک (اسی عدد سے) پہنچے گی، جو بلند اوصاف جیسے، حفظ، فقہ، ضبط، تصنیف اور ان کے علاوہ ترجیحی صفات سے، متصف ہوں؛ جیسے: یہ امام شعبہ، امام مالک، اماسفیان ثوری، امام شافعی، امام بخاری، امام مسلم اور ان جیسے ائمۂ حدیث، تو پہلی سند اور وہ ایسی قلیل العدد سند ہے جو آپ ﷺ تک پہنچتی ہو''علو مطلق'' ہے، پھر اگر ایسا اتفاق ہو کہ وہ سند عالی صحیح (اسی طرح حسن) ہو، تو وہ معراج مقصود ہے اور اگر صحیح (یا حسن) نہ ہو، تو اس میں علو کی صورت موجود ہے، جب کہ وہ موضوع نہ ہو؛ کیوں کہ موضوع تو کالعدم ہوتی ہے اور دوسری سند ''علونسبی'' ہے اور دوسری سند وہ سند ہے جس میں عدد اس امام تک قلیل ہو؛ ہر چند کہ اس امام سے اپنی انتہاء تک عدد کثیر ہو۔

سند عالی اور نازل کا بیان

اگر کسی حدیث کی ایک سے زیادہ سندیں ہوں، تو ایک سند کی دوسری سندوں کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: ایک سند عالی اور دوسری قسم سند نازل ہے، سند عالی: حدیث کی وہ سند ہے جو اس کی دوسری سند کے مقابلے میں کم واسطوں سے انتہاء تک پہنچے اور سند نازل: حدیث کی وہ

سند ہے جو اس کی دوسری سند کے مقابلے میں زیادہ واسطوں سے انتہاء تک پہنچے۔

سند عالی کے اقسام

اس کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم سند عالی مطلق ہے اور دوسری قسم سند عالی نسبی ہے۔

سند عالی مطلق کی تعریف

حدیث کی وہ سند ہے جو اس کی دوسری ایک یا متعدد سندوں کے مقابلے میں کم واسطوں سے آپ ﷺ تک پہنچے۔

شرحِ تعریف

یعنی اگر کسی حدیث کی سندیں ایک سے زیادہ ہوں، تو اگر اس کی ایک سند کے روات کی تعداد دوسری سند کے روات کے مقابلے میں کم ہو، تو کم تعداد والی سند کو "سند عالی" کہتے ہیں اور زیادہ تعداد والی سند کو سند نازل کہتے ہیں، پھر کم تعداد والی سند کی دو صورت ہے: ایک یہ کہ اس سند کے روات کی تعداد کم ہو آپ ﷺ تک پہنچنے میں اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کی تعداد کم ہو کسی عظیم الشان امامِ حدیث تک پہنچنے میں؛ خواہ اس امام سے آخر تک روات کی تعداد دوسری سند کے مقابلے میں قلیل ہو یا کثیر ہو، اگر پہلی صورت ہے، تو اس سند کو "سند عالی مطلق" کہتے ہیں اور اگر دوسری صورت ہے، تو اس سند کو "سند عالی نسبی" کہتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ وہ کون سے صفات ہیں، جو کسی امام کی عظمت شان پر دلالت کرتے ہیں؟

جواب یہ ہے کہ وہ صفات یہ ہیں: اس کا حافظ حدیث ہونا، فقیہ ہونا، اس میں تیقظ واحتیاط کا ہونا، ضابط ہونا، مصنف ہونا، کسی مصنف کا شیخ ہونا یا شیخ کا شیخ ہونا وغیرہ اور ان اوصاف سے متصف حضرات کے اسماء بھی جان لینا چاہیے، چنان چہ وہ حضرات: امام شعبہ، امام مالک، امام سفیان ثوری، امام شافعی، امام بخاری، امام مسلم، امام ابو حنیفہ، امام احمد بن حنبل، امام بخاری وامام مسلم کے اساتذہ اور ان کے اساتذہ کے اساتذہ ہیں۔

سند عالی کی دوسری تقسیم

سند عالی؛ خواہ مطلق ہو یا نسبی ہو، اس کی تین قسمیں ہیں: ایک یہ کہ وہ سند صحیح ہو یا حسن ہو، دوسری قسم یہ کہ وہ سند کم ضعیف ہو، تیسری قسم یہ کہ وہ سند انتہائی ضعیف اور موضوع ہو، اگر پہلی قسم ہے، تو یہ غایت مقصود اور نعمت کبریٰ ہے؛ کیوں کہ اس وقت حقیقی علو اور صوری، علو؛ دونوں موجود ہیں اور اگر دوسری قسم ہے، تو یہ بھی مقصود اور نعمت ہے؛ کیوں کہ صوری علو تو اس میں موجود ہے اور اگر تیسری قسم ہے، تو یہ بے فائدہ ہے؛ کیوں کہ من گھڑت چیزیں بمنزلۂ معدوم ہوتی ہیں ان کا ہونا نہ ہونا برابر ہے گویا نہ حقیقی علو ہے اور نہ صوری علو ہے۔

علو مطلق اور نسبی کی وجہ تسمیہ

سند عالی مطلق کا یہ نام اس لیے رکھا گیا ہے کہ اس میں درمیان کے کسی خاص راوی کی نسبت کے اعتبار سے علو نہیں ہے؛ بلکہ اس سے قطع نظر ہے اور سند عالی نسبی کا یہ نام اس لیے رکھا گیا ہے کہ اس میں درمیان کے کسی خاص راوی کی نسبت کے اعتبار سے علو ہے؛ اگر اس خاص راوی سے قطع نظر کرتے ہوئے دیکھا جائے، تو کوئی ضروری نہیں ہے کہ اس میں علو موجود ہو۔

فوائد: "أي عدد رجال السند" یعنی کسی حدیث کی ایک سند دوسری سند کے مقابلے میں کم واسطے والی ہو۔ "السند" میں حرف تعریف مضاف الیہ کے عوض میں ہے اور اس کے بعد ایک عبارت مقدر ہے، تقدیر عبارت ہے: أي عدد رجال سند الحديث بالنسبة إلى عدد رجال سند اٰخر له.

"أن ينتهي" اس کا فاعل "السند القليل العدد" ہے۔

"بالنسبة إلى سند اٰخر" یہ "القليل" سے متعلق ہے اور "يرد به" "سند اٰخر" کی صفت ہے۔

"كشعبة" یہ اور اس کے مابعد ائمہ حدیث کی تمثیل ہے۔

"وهوما" أي السند القليل العدد ينتهي إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

"العلو المطلق" عین اور لام کا ضمہ اور واو مشدد ہے، قلیل العدد سند پر اس کا حمل مبالغۃ

کیا گیا ہے، ”زید عدل“ کی طرح۔ ”النسبي“ یہاں پر بھی حمل مبالغۃ کیا گیا ہے اور اس میں نون و باء کا کسرہ اور سین کا سکون ہے، نیز یاء مشدد ہے۔

”أن یکون سندہ“ ضمیر مجرور ”علو“ کی طرف راجع ہے اور مراد ہے وہ سند جس میں علو ہو، اس لیے اضافت ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے کی گئی ہے۔

”فھو کا لعدم“ فاء تعلیل کے لیے ہے، تقدیر عبارت ہے: إنما قیّد نا صورۃ العلو بما لم یکن موضوعا لأ نہ کا لعدم.

وقد عَظُمَتْ رَغْبَةُ الْمُتأخِّرِيْنَ فيهِ، حتى غلب ذٰلك علىٰ كثيرٍ منهم بِحَيْثُ أَهْمَلُوْا الاشتغالَ بما هو أَهَمُّ منه، وإنما كان ذٰلك العُلُوُّ مَرْغُوْباً فيه؛ لِكُوْنِهِ أَقْرَبَ إلىٰ الصِّحَّةِ وقِلَّةِ الْخَطأ؛ لأنه مامن راوٍ من رجالِ الإِسْنَادِ إلّا وَالْخَطأ جائزٌ عليه، فَكُلَّمَا كَثُرَتِ الْوَسَائِطُ، وطَالَ السَّنَدُ، كَثُرَتْ مَظَانُّ التجويزِ، وكلّما قلَّتْ قلَّتْ، فإن كان في النُّزُولِ مَزِيَّةٌ ليستْ في الْعُلُوِّ، كَأَنْ يَكُوْنَ رِجَالُهُ أَوْثَقَ منه، أو حفظَ، أوفقهَ، أو الاتصالُ فيه أَظْهَرَ، فلا تَرَدُّدَ في أَنَّ النُّزُوْلَ حينئذٍ أَوْلىٰ. وأمّا من رَجَّحَ النُزولَ مُطْلَقاً، وَاحْتَجَّ بأَنَّ كَثْرَةَ الْبحثِ يَقْتَضِي الْمُشَقَّةَ فَيَعْظُمُ الْأَجْرُ،فذٰلك ترجيحٌ بأمرٍ أَجْنَبِيٍّ عمايَتَعَلَّقُ بالتصحيحِ والتضعيفِ.

ترجمہ: علو اسناد کے حصول میں متاخرین کی دلچسپی بہت بڑھ گئی ہے، یہاں تک کہ ان میں سے بہتوں پر اس کا ایسا غلبہ ہو گیا ہے کہ اس سے اہم چیزوں کے مشغلے کو انھوں نے پس پشت ڈال دیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مذکورہ علو اسناد ایک مرغوب چیز ہے؛ اس لیے کہ وہ صحت اسناد اور قلت خطا سے زیادہ قریب ہے؛ کیوں کہ سند کا کوئی راوی ایسا نہیں ہوتا ہے جس سے غلطی کا امکان نہ ہو، تو جب واسطے زیادہ ہوں گے اور سند لمبی ہوگی، تو غلطی کے امکان کی جگہیں بھی زیادہ ہوں گی اور جب واسطے کم ہوں گے، تو غلطی کے امکان کی جگہیں بھی کم ہوں گی۔

پھر اگر سند نازل میں کوئی ایسی خصوصیت ہو جو سند عالی میں نہ ہو، جیسے کہ سند نازل کے رجال کا سند عالی کے رجال سے اوثق ہونا یا احفظ ہونا یا افقہ ہونا یا اس میں اتصال کا زیادہ ظاہر ہونا، تو یقیناً اس وقت سند نازل اولیٰ ہوگی۔ لیکن جس نے سند نازل کو مطلقاً راجح کہا ہے اور اس بات سے استدلال کیا ہے کہ (زیادہ رواۃ کے احوال کی) زیادہ تحقیق (زیادہ) مشقت کا تقاضہ کرتی ہے جس کے نتیجے میں ثواب زیادہ ہوگا، تو (اس کا جواب یہ ہے کہ) یہ ایسی چیز سے ترجیح دینا ہے جس کا ان امور سے کوئی واسطہ نہیں ہے جو تصحیح اور تضعیف سے متعلق ہیں۔

متاخرین کی علو اسناد کی طرف رغبت

علو اسناد کی تحصیل جائز؛ بلکہ ایک مستحب امر ہے۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ یہ سلف صالحین کی سنت ہے، امام یحییٰ بن معین سے ان کے مرض وفات میں سوال کیا گیا کہ آپ کی کوئی خواہش بھی ہے؟ تو انھوں نے کہا کہ ''خالی گھر اور عالی اسناد''۔ امام محمد بن اسلم طوسی متوفی ۲۴۲ھ کا قول ہے: قرب اسناد قرب الی اللہ ہے۔ حافظ ابن صلاح نے اس کی وجہ یہ ذکر فرمائی کہ یہ اس لیے ہے کہ قرب اسناد آپ ﷺ سے قرب ہے اور آپ ﷺ سے قرب اللہ تعالیٰ سے قرب ہے۔ امام حاکم نے فرمایا کہ اسناد عالی کی طلب سنتِ ثابتہ ہے اور استدلال میں مسلم کی وہ روایت پیش کی ہے جس میں یہ ہے کہ ایک اعرابی نے آپ ﷺ سے ارکان اسلام کے متعلق یہ سوال کیا کہ آپ ﷺ کے قاصد نے فلاں فلاں امور کی خبر دی ہے، کیا وہ سچ ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو سچ ہیں، اگر علو اسناد امر مستحب نہ ہوتا، تو آپ ﷺ اس کے سوال پر نکیر فرماتے اور یہ کہتے کہ جب میرے قاصد نے خبر دی، تو مجھ سے پوچھنے کی ضرورت کیا ہے؟

امام جزری نے علو اسناد کے استحباب پر حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کے عمل سے استدلال کیا ہے کہ انھوں نے ایک حدیث کے لیے مدینے سے مصر کا سفر فرمایا تھا، جب کہ وہ حدیث سند نازل کے ساتھ مدینے میں بھی موجود تھی۔

خلاصہ یہ کہ ان ہی سب امور کو دیکھتے ہوئے متقدمین اور متاخرین نے علو اسناد کے حصول

میں بڑی دلچسپی کا مظاہر کیا ہے؛ بلکہ متاخرین نے ایک قدم آگے بڑھکر اس کو اپنا منتہائے مقصود بنالیا تھا، حتیٰ کہ بعض متاخرین پر اس کا ایسا شوق سوار ہوا کہ اسنادِ صحیح اور احوال رجال کی تحقیق جو کہیں اس سے زیادہ اہمیت کی حامل تھی، اس کو پس پشت ڈال دیا اور علو اسناد کی طلب میں کتنے ہی ملکوں کی خاک چھان ڈالی۔

سند عالی افضل ہے یا سند نازل؟

جمہور کے نزدیک علی الاطلاق سند عالی افضل ہے؛ کیوں کہ وہی حدیث کو اس بات سے قریب تر کردیتی ہے کہ وہ صحیح ہو اور اس میں غلطی نہ ہو؛ اس لیے کہ سند کے ہر راوی کے سلسلے میں غلطی کرنے کا امکان ہے، تو جب سند لمبی ہوگی، تب غلطی کے امکان کی جگہیں بھی زیادہ ہوں گی اور جب سند مختصر ہوگی، تو غلطی کے امکان کی جگہیں بھی کم ہوں گی، یہ ایسی خصوصیت ہے جس کی بناء پر سند عالی افضل ہوگی۔

لیکن اگر سند نازل میں کوئی ایسی خصوصیت اور امتیاز پایا جائے جو سند عالی میں نہ ہو، مثلاً: سند نازل کے رجال کا سند عالی کے رجال سے زیادہ ثقہ ہونا، یا زیادہ حفظ والا ہونا، یا زیادہ فقیہ ہونا، یا سند نازل میں اتصال سند کا زیادہ ظاہر ہونا بایں طور کہ ہر راوی "سمعت فلانا" حدثنافلان، أخبرنافلان" وغیرہ کہے، تو اس وقت یقیناً سند نازل افضل ہوگی؛ کیوں کہ یہ امر معنوی کے ذریعہ ترجیح ہے۔

علامہ حسن بن خلاد رامہرمزی نے بعض اہل نظر سے نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک سند نازل مطلقاً افضل ہے؛ اس لیے کہ محدث پر واجب ہے کہ حدیث کے ہر راوی کے متعلق جرح وتعدیل کے حوالے سے تحقیق وتفتیش کرے اور سند نازل میں رواۃ زیادہ ہوتے ہیں، تو ان کی جرح وتعدیل کی تحقیق میں محنت ومشقت بھی زیادہ ہوگی اور جب محنت زیادہ ہوگی، تو ثواب بھی زیادہ ہوگا، اس لیے علی الاطلاق سند نازل افضل ہے۔ (المحدث الفاصل ص ۲۱۶)

علامہ ابن دقیق العید نے اس کا یہ جواب دیا کہ یہ تو ایسی چیز کے ذریعہ ترجیح دینا ہے جس کا تصحیح اور تضعیف سے کوئی تعلق نہیں ہے؛ کیوں کہ کثرت مشقت جو کہ سند نازل میں ہے،

بذات خود مقصود نہیں ہے اور جب وہ مقصود نہیں ہے، تو اس کے ذریعے سند نازل کو ترجیح دینا بہتر نہیں ہے، ترجیح ایسی چیز کے ذریعے دینا بہتر ہے جو روایت سے مقصود ہو اور یہ مقصود روایت کا صحیح ہونا ہے۔ (الاقتراح في بيان الا صطلاح ص ٤٦)

علامہ عراقی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ دلیل ایسی ہی ہے جیسا کہ کوئی جماعت سے نماز پڑھنے کے لیے مسجد جائے اور دور کا راستہ اختیار کرے تاکہ قدم زیادہ ہوں اور اس کی وجہ سے ثواب زیادہ ہو؛ ہر چند کہ اس کے نتیجے میں جماعت چھوٹ جائے جو کہ مقصود ہے۔ (فتح المغيث للعراقي ٢/٢٥٣)

یعنی جس طرح جماعت جو مقصود ہے اس کی پرواہ نہ کر کے لمبا راستہ اختیار اس لیے کرنا کہ ثواب زیادہ ملے جو کہ یہاں مقصود نہیں ہے، یہ بات اچھی نہیں ہے، اس طرح یہ بات بھی اچھی نہیں ہے کہ صحتِ اسناد جو کہ مقصود ہے، اس کی پرواہ نہ کر کے کثرتِ ثواب جو کہ یہاں مقصود نہیں ہے، اس کو پیش نظر رکھ کر سند نازل کو افضل کہا جائے۔

فوائد: "وإنما كان ذلك العلو" اس عبارت کا مقصود یہ ہے کہ سند عالی سند نازل پر فلاں دلیل کی بنیاد پر فوقیت رکھتی ہے۔

"مظان التجويز" یہ مَظِنّة کی جمع ہے، جس کا معنی: گمان کی جگہ۔ "التجويز" ممکن بنانا، جائز ومباح قرار دینا، اس میں الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے، تقدیر عبارت ہے: مظان تجويز الخطأ"

"وأمامن رجّح" یہ بعض اہل نظر کے مسلک اور ان کی دلیل کا بیان ہے۔

"فذلك ترجيح" یہ ان کی دلیل کا جواب ہے، اصل جواب علامہ ابن دقیق العید کا ہے، مصنف نے بغیر حوالے کے اس کو ذکر کیا ہے۔

"ممايتعلق" یہ "أجنبي" سے متعلق ہے اور وہ "أمر" کی صفت ہے۔

(وفيه) أي في العُلوِّ النِسْبِيِّ **(الْمُوَافَقَةُ، وهي: الْوُصُولُ إلى شَيْخِ أحدِ الْمُصَنِّفِيْنَ من غيرِ طريقِهِ)** أي الطريقِ التي تَصِلُ إلىٰ ذلكَ الْمُصَنِّفِ الْمُعَيَّنِ مثالُهُ: رَوىٰ البخاريُّ عن قُتَيْبَةَ عن مالكٍ

حديثاً، فلو رَوَيْنَاهُ من طريقِهِ، كان بيننا وبين قتيبةَ ثَمَانِيَةٌ، ولو روينا ذلك الحديث بعينه من طريق أبي العبّاسِ السَّرَّاجِ عن قُتَيْبَةَ مَثَلاً، لكان بيننا وبين قُتَيْبَةَ فيه سَبْعَةٌ، فقد حَصَلَتْ لنا الْمُوَافَقَةُ مَعَ الْبخاريِّ في شَيْخِهِ بِعَيْنِهِ مع عُلُوِّ الإِسْنَادِ على الإسنادإليه.

ترجمہ: اور اس میں یعنی ''علونسبی'' میں ''موافقت'' ہے اور موافقت (حدیث کے کسی راوی کا) کسی مصنف (یا تصنیف کے علاوہ کسی اور بلند صفت کے حامل امامِ معتبر) کے شیخ تک اس کے طریق کے علاوہ سے پہنچنا ہے، یعنی اس طریق کے علاوہ سے جو اس معین مصنف (یا اس معین امام معتبر) تک پہنچتا ہو۔ اس کی مثال یہ ہے کہ بخاری نے قتيبة عن مالك إلخ" کی سند سے حدیث روایت کیا ہے، تو اگر اس حدیث کو ہم بخاری کی سند سے روایت کریں، تو ہمارے درمیان اور قتیبہ کے درمیان آٹھ واسطے ہوں اور اگر بعینہٖ اسی حدیث کو مثال کے طور پر "أبو العباس السرّاج عن قتيبة" کی سند سے ہم روایت کریں، تو ہمارے درمیان اور قتیبہ کے درمیان اس سند میں سات واسطے ہوں، نتیجہ یہ کہ ہم کو بخاری کے ساتھ ان کے متعین شیخ (یعنی قتیبہ) میں موافقت حاصل ہوئی، اس کے ساتھ ابو العباس سرّاج کی سند عالی ہے بخاری کی اس سند پر جو اس کے شیخ تک پہنچتی ہے۔

علونسبی کے اقسام

اس کی چار قسمیں ہیں: (۱) موافقت (۲) بدل (۳) مساوات (۴) مصافحہ۔

موافقت کی تعریف

وہ یہ ہے کہ تصنیف یا اس کے علاوہ کوئی اور ترجیح صفت کے حامل امام کے شیخ تک، کسی راوی کا ایسے طریق سے پہنچنا ہے، جس میں وہ امام نہ ہو؛ خواہ یہ طریق عالی ہو یا نہ ہو۔

شرح تعریف

تفصیل موافقت کی یہ ہے کہ ایک امام ہے جو ترجیحی صفت کا حامل ہے، مثلاً وہ فقیہ ہے یا حدیث میں صاحب تصنیف ہے یا احفظ ہے یا اتقن ہے، وہ کوئی حدیث اپنے استاذ سے روایت کرتا ہے اور ہم اسی حدیث کو ایسے طریق سے روایت کریں جس میں ہم اس امام کے واسطے سے اس کے شیخ تک پہنچیں، پھر ہم اس حدیث کو روایت کرتے ہوئے اس امام کے شیخ تک پہنچ جائیں؛ مگر اس میں اس امام کا واسطہ نہ ہو؛ بلکہ کسی اور واسطے سے پہنچیں، تو یہ دوسرے طریق سے اس امام کے شیخ تک پہنچنا موافقت کہلاتا ہے؛ خواہ دوسرا طریق عالی ہو یا نہ ہو۔ اگر عالی ہو تو وہ ''موافقت عالیہ'' ہے اور عالی نہ ہو تو وہ ''موافقت نازلہ'' ہے۔ اس کی تفصیل آگے آتی ہے۔

موافقت کی توضیح مثال سے

مثلاً امام بخاری تصنیف اور اس کے علاوہ متعدد ترجیحی صفات کے حامل ہیں، وہ کوئی حدیث اپنے استاذ حضرت قتیبہ سے روایت کرتے ہیں اور قتیبہ امام مالک سے روایت کرتے ہیں اور حافظ ابن حجر اسی حدیث کو ایسے طریق سے روایت کرتے ہیں، جس میں وہ امام بخاری کے واسطے سے ان کے استاذ حضرت قتیبہ تک پہنچ رہے ہیں اور حافظ ابن حجر اور قتیبہ کے درمیان مثلاً آٹھ واسطے ہیں، پھر اسی حدیث کو حافظ ابن حجر ایسے طریق سے روایت کریں، جس میں ابو العباس سرّاج حضرت قتیبہ سے روایت کر رہے ہوں اور اس طریق میں حافظ ابن حجر اور قتیبہ کے درمیان سات واسطے ہوں، تو اس دوسرے طریق سے روایت کرنا ''موافقت'' کہلائے گا اور چوں کہ دوسرے طریق میں واسطے کم یعنی سات ہیں اس لیے یہ ''موافقت عالیہ'' ہے اور اگر واسطے برابر یا دوسرے میں زیادہ ہوں، تو اس کو ''موافقت نازلہ'' کہیں گے۔ گو یا مثال مذکور میں حافظ ابن حجر امام بخاری کے شیخ حضرت قتیبہ میں امام بخاری سے موافق ہو گئے، ساتھ ساتھ حافظ ابن حجر کا وہ طریق جو امام بخاری کے واسطے کے بغیر یعنی ابو العباس

سرّاج کے واسطے سے قتیبہ تک پہنچتا ہے، وہ اس طریق پر عالی ہے جو امام بخاری کے واسطے سے قتیبہ تک پہنچ رہا ہے؛ کیوں کہ ابوالعباس سرّاج والے طریق میں واسطے سات ہیں اور امام بخاری والے طریق میں واسطے آٹھ ہیں۔

فوائد: "وهي الوصول" یہ موافقت کی تعریف کی گئی ہے؛ لیکن صرف اس موافقت کی نہیں جو علو نسبی کی قسم ہے؛ بلکہ مطلق موافقت کی، خواہ علو کے ساتھ ہو یا نزول کے ساتھ ہو اور یہ اس لیے کہ مصنف نے علو کی قید تعریف میں ذکر نہیں فرمائی ہے، اس کی مزید تفصیل ''بدل'' کے بیان کے بعد مصنف کے قول: "وأكثر مايعتبرون" کے تحت آئے گی۔

"أحدا لمصنفين" یعنی وہ ترجیحی صفات میں سے صفت تصنیف سے متصف امام کے شیخ تک پہنچتا ہے، خواہ وہ صحاح ستہ کا مصنف ہو یا ان کے علاوہ کسی اور کتاب کا مصنف ہو اور موافقت اس صورت میں بھی متحقق ہوگی جب کہ تصنیف کے علاوہ کسی اور صفت ترجیح سے متصف امام کے شیخ تک کوئی پہنچ رہا ہو، اس لیے راقم نے ترجمہ اور شرح؛ دونوں موقعوں پر اس عموم کو ملحوظ رکھا ہے۔ رہا مصنف کا خصوصیت کے ساتھ صفت تصنیف کو ذکر کرنا تو وہ اس لیے ہے کہ صفت تصنیف محسوس ہے جس کا ادراک ہر شخص کر سکتا ہے۔

"الطريق التي" یہ تفسیر ہے "طريقه" کی اور چوں کہ طریق کا استعمال مذکر بھی ہے اور مؤنث بھی ہے؛ اس لیے اس کی صفت "التي" صحیح ہے۔

"عن قتيبة مثلا" مثلاً کا تعلق ابوالعباس سرّاج سے ہے، اس لیے مناسب یہ تھا کہ مثلاً کو قتیبہ سے مقدم ذکر کیا جاتا۔

"مع علوا لإسناد" یعنی یہ تمثیل موافقت عالیہ کی ہے؛ کیوں کہ وہ اسناد جو ابوالعباس سرّاج کے واسطے سے امام بخاری کے استاذ قتیبہ تک پہنچتی ہے، اس میں سات واسطے ہیں اور جو امام بخاری کے واسطے سے ان کے استاذ قتیبہ تک پہنچتی ہے، اس میں آٹھ واسطے ہیں۔ یہ بھی یاد رکھیں کہ پہلے "الإسناد" سے مراد ابوالعباس سراج کے واسطے سے قتیبہ تک پہنچنے والی سند ہے اور دوسرے "الإسناد" سے مراد امام بخاری کے واسطے سے قتیبہ تک پہنچنے والی سند ہے، معلوم ہوا کہ "إليه" کے اندر دونوں "الإسناد" کا تنازع ہے، ہر ایک اس کو اپنا متعلق

بنانا چاہتا ہے۔ یہ مخفی نہ رہے کہ ضمیر مجرور کا مرجع بخاری کے استاذ قتیبہ ہیں۔

(وفيه) أي العُلُوِّ النِّسبِيِّ (**الْبَدَلُ، وهو: الوصولُ إلى شيخِ شيْخِه كذلك**)، كأن يَقَعَ لنا ذلك الإسنادُ بعينه من طريقٍ أُخرىٰ إلىٰ القَعنَبِيِّ عن مالكٍ، فيكونُ القعنبيُّ بدَلاً فيه من قُتَيْبَة. وأكثَرَ مايَعْتَبِرُونَ المُوافَقَةَ والبَدَلَ إذا قارَنا العُلُوَّ، وإلا فاسمُ المُوافَقةِ والبدلِ وَاقِعٌ بِدُونِه.

ترجمه: اور اس میں یعنی علو نسبی میں "بدل" ہے اور بدل اس امام کے استاذ الاستاذ تک اسی طریقے پر پہنچنا ہے (یعنی ایسے طریق سے جس میں وہ امام نہ ہو) مثلاً ابو العباس کی بعینہ وہی سند دوسرے واسطے سے (یعنی اس میں قتیبہ نہ ہو) ہم کو حاصل ہو، جو قعنبی تک پہنچے، وہ امام مالک سے روایت کریں، تو قعنبی اس سند میں قتیبہ کے بدلے میں ہوں گے۔ محدثین موافقت اور بدل کو زیادہ تر اس وقت معتبر مانتے ہیں جب کہ ان کے ساتھ علو بھی ہو اور اگر موافقت اور بدل کا حکم علو کے وقت اکثریت کے اعتبار سے نہ ہو (بلکہ علو میں منحصر ہونے کے اعتبار سے ہو، تو یہ باطل ہے؛) کیوں کہ علو کے بغیر بھی لفظ موافقت اور لفظ بدل استعمال ہوتا ہے۔

بدل کی تعریف

وہ یہ ہے کہ تصنیف یا اس کے علاوہ کوئی اور ترجیحی صفت کے حامل امام کے استاذ الاستاذ تک کسی راوی کا ایسے طریق سے پہنچنا ہے جس میں وہ امام نہ ہو، خواہ یہ طریق عالی ہو یا نہ ہو۔

شرحِ تعریف

اس کی توضیح یہ ہے کہ کوئی مصنف وغیرہ ایک حدیث اپنے استاذ سے روایت کرتا ہے اور ہم اسی حدیث کو ایسے طریق سے روایت کریں، جس میں ہم مصنف کے واسطے سے اس کے استاذ الاستاذ تک پہنچیں، پھر ہم اسی حدیث کو روایت کرتے ہوئے اس مصنف کے استاذ الاستاذ تک پہنچ جائیں؛ مگر اس میں مصنف اور اس کے استاذ کا واسطہ نہ ہو؛ بلکہ مصنف کی جگہ

پر بھی کوئی دوسرا ہواور اس کے استاذ کی جگہ پر بھی کوئی اور ہو، البتہ استاذ الاستاذ دونوں طریق کا ایک ہی ہو، تو دوسرے طریق سے اس مصنف کے استاذ الاستاذ تک پہنچنا ''بدل'' کہلاتا ہے، خواہ دوسرا طریق عالی ہو یا نہ ہو، اگر عالی ہوگا، تو اس کو ''بدل عالی'' کہیں گے اور اگر نہیں ہوگا، تو اس کو ''بدل نازل'' کہیں گے۔

بدل کی توضیح مثال سے

مثلاً امام بخاری کوئی حدیث اپنے استاذ قتیبہ سے روایت کرتے ہیں اور وہ امام مالک سے روایت کرتے ہیں، گویا امام مالک امام بخاری کے استاذ الاستاذ ہیں اور حافظ ابن حجر اسی حدیث کو ایسے طریق سے روایت کریں جس میں امام بخاری کے بجائے ابو العباس سراج مثلاً ہو اور وہ قتیبہ سے روایت نہ کرے؛ بلکہ یہ طریق قتیبہ سے خالی ہو، اس طرح یہ روایت قعنبی تک پہنچنے اور قعنبی امام مالک سے روایت کرے، تو اس دوسرے طریق سے روایت کرنے کو ''بدل'' کہا جاتا ہے؛ کیوں کہ دوسرے طریق میں قتیبہ کے بدلے میں قعنبی آئے ہیں۔ اگر دوسرے طریق میں پہلے کے مقابلے میں واسطے کم ہوں، تو اس کو ''بدل عالی'' کہا جائے گا اور اگر کم نہ ہو تو ''بدل نازل'' کہا جائے گا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

سوال یہ ہے کہ بہت سے محدثین نے موافقت اور بدل کو علو کے ساتھ مقید کیا ہے، یعنی ان کو اسی وقت معتبر مانا ہے جب کہ دوسرا طریق پہلے کے مقابلے میں عالی ہو، پھر مصنف نے موافقت اور بدل کی تعریفوں میں علو کی قید کو کیوں چھوڑ دیا ہے؟

اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ ان محدثین کا موافقت اور بدل کو علو کے ساتھ مقید کرنا اس لیے نہیں ہے وہ علو میں منحصر ہیں؛ اس لیے کہ وہ تو علو کے بغیر بھی پائے جاتے ہیں، اگر وہ علو کے ساتھ پائے جائیں، تو ان کو ''موافقت عالیہ'' اور ''بدل عالی'' کہا جاتا ہے اور اگر علو کے بغیر ہوں، تو ''موافقت نازلہ'' اور ''بدل نازل'' کہا جاتا ہے؛ بلکہ ان کا علو کے ساتھ مقید کرنا

اس لیے ہے کہ محدثین زیادہ تر علو کے وقت ہی ان کو معتبر مانتے ہیں اور اگر ان میں علو نہ ہو، تو ان کی طرف التفات نہیں کرتے ہیں؛ کیوں کہ ان ائمہ حدیث کی سندوں کے مقابلے میں اس کی کوئی اہمیت نہیں رہتی ہے۔

کیا موافقت اور بدل کے لیے سند کا عالی ہونا شرط ہے؟

حافظ ابن صلاح کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ موافقت اور بدل کے لیے علو شرط ہے، یعنی کسی طریق پر موافقت اور بدل کا اطلاق اسی وقت کیا جائے گا، جب کہ اس میں علو پایا جائے اور اگر اس میں علو نہ پایا جائے، تو وہ موافقت اور بدل ضرور ہیں؛ لیکن ان کا اس پر اطلاق نہیں کیا جائے گا؛ کیوں کہ اس کی طرف اس وقت التفات نہیں کیا جاتا ہے۔ ان کی عبارت ملاحظہ ہو: ولولم يكن عاليا، فهو أيضا موافقة وبدل؛ لكن لا يطلق عليه اسم الموافقة والبدل لعدم الالتفات إليه. (مقدمة ابن الصلاح ص۱۵۸)

مگر علامہ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن صلاح کے علاوہ دوسرے محدثین کے یہاں علو کے بغیر بھی موافقت اور بدل کا استعمال ہے، جیسا کہ میں نے جمال الدین ظاہری اور حافظ ذہبی کے کلام میں دیکھا ہے۔ (فتح المغيث للعراقي ص ۳۰۰)

تنبیہ: آپ پر یہ بات مخفی نہ رہے کہ حافظ ابن حجر نے ابن صلاح کے علاوہ کا مسلک اختیار کیا ہے اور اوپر کا سوال و جواب اسی کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہے اور موافقت و بدل کی مثالیں علو کے ساتھ بیان کرنے سے یہ دھوکہ نہ ہو کہ مصنف کے نزدیک حافظ ابن صلاح کی طرح علو شرط ہے، جیسا کہ بعض شارحین کو یہ دھوکہ لگا ہے، اگر مثال کو دیکھتے ہوئے مصنف کے نزدیک علو کا شرط ہونا فرض کیا جائے، تو ان کے قول: فاسم الموافقة وا لبدل واقع بدونه" کا کیا مطلب ہوگا؟ یہی مطلب مصنف کے شاگرد حافظ سخاوی نے سمجھا ہے۔ (فتح المغيث للسخاوي ۱۵/۳)

فوائد: "كذلك" أي من غير طريق ذلك المصنف المعين؛ بل بطريق اخر أقل عددا من طريقه. (القول المبتكر ص۱٦۲)

"ذلك الإسناد بعينه" اس سے مراد ابوالعباس سرّاج کی سند ہے اور "من طريق أخرى" سے مراد یہ ہے کہ اس میں قتیبہ نہ ہو۔ "وإلافاسم الموافقة" یہاں پر اختصار مخل ہے، تقدیر عبارت ہے: "وإن لم يكن الحكم بكون الموافقة والبدل في العلو باعتبار الأكثرية؛ بل بمعنى حصرهمافيه فهو باطل؛لأن اسم الموافقة والبدل واقع بدونه" گویا شرط کا ایک جزء اور جزا مکمل محذوف ہے اور "فاسم" اس کی علت ہے۔

(وفيه) أي في الْعُلُوِّ النسبيِّ **(الْمُسَاوَاةِ وهي اسْتِوَاءُ عدد الْإسنادِ من الراويْ إلى آخِرِه)** أي إِسْنَادِ العُلُوِّ النِّسَبِيِّ **(مَعْ إِسْنَادِ أَحَدِ الْمُصَنِّفِيْنَ)** كَأَن يَرْوِيَ النَّسائِيُّ مَثَلاًحديثاً يَقَعُ بينه وبينَ النَّبِيِّ صلى اللّٰهُ عليه وعلىٰ اله وصحبه وسلم فيه أَحَدَ عَشَرَ نَفْساً، فَيَقَعُ لَنَا ذلك الحديثُ بعينه بإِسْنَادٍ آخَرإلى النبي صلى اللّٰه عليه وعلى اله وصحبه وسلم، يَقَعُ بيننا فيه، وبين النبي صلى اللّٰه عليه وعلىٰ اله وصحبه وسلم، أَحَدَ عَشَرَ نَفَسًا، فَنُسَاوِي النسائيَّ من حيثُ الْعَدَدُ مع قَطْعِ النَظَرِ عن مُلَاحَظَةِ ذالك الْإِسنادِ الْخَاصِ.

ترجمه: اور اس میں یعنی علو نسبی میں "مساوات" ہے اور یہ راوی سے لیکر علو نسبی کی سند کے آخر تک کے روات کی تعداد کا کسی مصنف کی سند کے مساوی ہونا ہے، جیسے: یہ کہ مثلاً امام نسائی کوئی ایسی حدیث روایت کریں جس میں ان کے اور آپ ﷺ کے درمیان گیارہ واسطے ہوں اور وہی حدیث ہمیں آپ ﷺ تک ایسی دوسری سند سے حاصل ہو، جس میں ہمارے اور آپ ﷺ کے درمیان گیارہ ہی واسطے ہوں، تو ہم قطع نظر اس خاص سند کے لحاظ سے، تعداد روات کے اعتبار سے امام نسائی کے برابر ہو گئے۔

مساوات کی تعریف

وہ یہ ہے کہ کسی حدیث کو روایت کرنے میں ہم سے لیکر فرد نسبی کے آخر راوی کے درمیان

رواۃ کی تعداد اتنی ہی ہو جتنی کہ کسی مصنف اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابی یا تابعی یا تبع تابعی وغیرہ کے درمیان۔

شرح تعریف

علو نسبی کی تیسری قسم مساوات ہے۔اس کی حقیقت یہ ہے کہ ہمارے اور سند کے آخری راوی، خواہ وہ نبی کریم ﷺ ہوں یا صحابی ہو یا تابعی ہو یا تبع تابعی ہو؛ ان دونوں کے درمیان رواۃ کی تعداد اتنی ہو جتنی کہ کسی مصنف اور آپ ﷺ کے درمیان، یا کسی مصنف اور صحابی کے درمیان، یا کسی مصنف اور تابعی کے درمیان، یا کسی مصنف اور تبع تابعی کے درمیان۔اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مساوات جہاں علو نسبی میں پایا جاتا ہے، وہیں علو مطلق میں بھی پایا جاتا ہے؛ کیوں کہ اس میں جہاں کسی امام معتبر تک پہنچنے کا اعتبار ہے، وہیں آپ ﷺ تک پہنچنے کا بھی اعتبار ہے۔رہا یہ سوال کہ مصنف نے پھر صرف علو نسبی کے صادق آنے کو کیوں بیان کیا اور علو مطلق کے صادق آنے کو کیوں نہیں بیان کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ علو مطلق کے صدق کو اس لیے نہیں بیان کیا کہ اس کا صادق آنا واضح تھا اور علو نسبی کے صدق کو اس لیے بیان کیا کہ محدثین مساوات کی اس صورت میں زیادہ تر یہ ذکر کرتے ہیں کہ راوی نے گویا کسی مصنف کے شیخ سے مصافحہ کیا اور اس کے شیخ نے مصنف کے شیخ الشیخ سے مصافحہ کیا۔

مساوات کی توضیح مثال سے

توضیح اس کی یہ ہے کہ مثلاً امام نسائی حدیث کی کتاب کے مصنف ہیں، وہ کوئی حدیث اپنی کتاب میں روایت کریں.جس میں ان کے اور آپ ﷺ کے درمیان، یا صحابی کے درمیان یا تابعی وغیرہ کے درمیان گیارہ واسطے ہوں اور اگر اس حدیث کو حافظ ابن حجر امام نسائی کی سند سے روایت کریں، تو یقیناً واسطے گیارہ سے زائد ہوں گے؛ مگر وہ امام نسائی کی سند کے علاوہ کسی دوسری سند سے روایت کرتے ہیں، جس میں ان کے اور آپ ﷺ کے درمیان گیارہ ہی واسطے ہیں، تو گویا کہ حافظ ابن حجر امام نسائی کے، تعداد رواۃ میں مساوی ہو گئے؛ ہر چند کہ

دونوں کی سند کے روات الگ الگ ہوں۔

(وفيه) أي العُلوّ النسبيّ أيضًا (المُصَافَحَة، وهِيَ الِاستِوَاءُ مع تِلْمِيْذِ ذٰلك المُصَنِّفِ) علىٰ الْوَجْهِ الْمَشْرُوْحِ أوَّلًا، وسُمِّيتْ المُصَافَحَةَ لأنَّ العَادَةَ جَرَتْ في الغالبِ المُصَافَحَةِ بين من تلاقَيَا، ونحنُ في هذه الصُّورَةِ كأنا لَقِيْنَا النَّسائيَّ؛ فَكَأنَّا صَافَحْنَاهُ. (ويُقَابِلُ الْعُلُوّ بِأقْسَامِهِ) الْمَذْكُورِةِ (النُّزُوْلُ) فيَكُوْنُ كُلُّ قِسمٍ من أقْسَامِ الْعُلُوِّ يُقَابِلُهُ قِسْمٌ من أقْسَامِ النُّزُولِ خِلَافاً لمن زَعَمَ أنّ الْعُلُوّقد يَقَعُ غَيْرَ تَابعٍ لِنُزُوْلِه .

ترجمه: اور اس میں یعنی علو نسبی میں ''مصافحہ'' بھی ہے اور وہ اس مصنف کے شاگرد کے ساتھ اس طریقے پر برابر ہونا ہے جس کو پہلے (یعنی مساوات میں) بیان کیا گیا ہے اور اس کا نام مصافحہ اس لیے رکھا گیا ہے کہ عموماً دو آدمیوں کے ملنے کے وقت لوگوں کی عادت مصافحہ کرنے کی ہے اور اس صورت میں ہم گویا کہ امام نسائی سے ملے اور کہہ لیجئے کہ ہم نے ان سے مصافحہ بھی کیا اور علو کے مقابلے میں اس کے مذکورہ تمام اقسام کے ساتھ نزول'' ہے؛ لہٰذا علو کی تمام قسموں میں سے ہر قسم کے مقابلے میں نزول کی قسموں میں سے ایک قسم واقع ہوگی، یہ بات ان کے خلاف ہے جن کا خیال یہ ہے کہ کبھی علو اپنے نزول کے تابع واقع نہیں ہوتی ہے۔

مصافحہ کی تعریف

وہ یہ ہے کہ کسی حدیث کو روایت کرنے میں ہم سے لیکر آپ ﷺ کے درمیان کے روات کی تعداد اتنی ہی ہو جتنی کہ کسی مصنف کے شاگرد اور آپ ﷺ کے درمیان۔ یہی حکم ہوگا اس وقت جب کہ کسی صحابی یا تابعی، یا تبع تابعی تک پہنچنے میں روات کی تعداد برابر ہو۔

شرح تعریف

علو نسبی کی چوتھی قسم ''مصافحہ'' ہے۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ ہمارے اور آپ ﷺ یا کسی

صحابی یا تابعی یا تبع تابعی وغیرہ کے درمیان رواۃ کی تعداد اتنی ہو جتنی کہ کسی مصنف کے شاگرد اور آپ ﷺ یا صحابی یا تابعی یا تبع تابعی وغیرہ کے درمیان۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مساوات کی طرح مصافحہ بھی علو نسبی کے اندر پایا جاتا ہے اور علو مطلق کے اندر بھی پایا جاتا ہے۔

مصافحہ کی توضیح مثال سے

توضیح اس کی یہ ہے کہ اگر امام نسائی کسی حدیث کو اپنی کتاب میں روایت کریں، جس میں ان کے اور آپ ﷺ کے درمیان گیارہ واسطے ہوں، تو امام نسائی کے شاگرد اور آپ ﷺ کے درمیان بارہ واسطے ہوں گے اور اگر اسی حدیث کو حافظ ابن حجر امام نسائی کے علاوہ کسی دوسری سند سے روایت کریں جس میں حافظ ابن حجر اور آپ ﷺ کے درمیان بارہ واسطے ہوں، تو حافظ ابن حجر اس مخصوص سند سے قطع نظر کرتے ہوئے، تعداد رواۃ میں امام نسائی کے شاگرد کے مساوی ہو گئے؛ لہٰذا دوسرے طریقے پر روایت کرنا ''مصافحہ کہلائے گا۔

مصافحہ کی وجہ تسمیہ

چوں کہ اکثر لوگوں کی عموماً عادت یہ ہے کہ جب ان کی کسی مسلمان سے ملاقات ہوتی ہے، تو اس سے مصافحہ کرتے ہیں اور مثال مذکور میں کہہ لیجئے کہ حافظ ابن حجر کی امام نسائی سے ملاقات ہوئی، جیسا کہ ان کے شاگرد کی ان سے ملاقات ہوئی، تو گویا کہ حافظ ابن حجر نے امام نسائی سے مصافحہ کیا۔

تنبیہ: یہاں تک علو کے تمام اقسام کا بیان مکمل ہوا۔ جاننا چاہیے کہ حافظ ابن صلاح اور علامہ عراقی رحمہ اللہ نے علو کی پانچ قسمیں ذکر کی ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ علو یا تو مسافت یعنی قلت وسائط کے اعتبار سے ہوگا یا صفت کے اعتبار سے، اگر مسافت کے اعتبار سے ہے، تو اس کی دو قسمیں ہیں: ایک حقیقی، دوسری قسم نسبی؛ خواہ وہ نسبت کسی امام کی طرف ہو یا کسی کتاب کی طرف، گویا یہاں تین قسمیں ہوئیں: ایک علو مسافت حقیقی، دوسری علو مسافت نسبی أي بالنسبة

إلى إمام، تیسری علو مسافت نسبی أي بالنسبة إلى کتاب اور اگر علو صفت کے اعتبار سے ہو، تو اس کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم یہ ہے کہ ایک شیخ کے دو شاگردوں میں سے ایک کی وفات پہلے ہو اور دوسرے کی بعد میں ہو اور دوسری قسم یہ ہے کہ ایک شیخ سے ایک شاگرد کا سماع مقدم ہو اور دوسرے کا مؤخر ہو۔ یہ کل پانچ اقسام ہوئے۔ دیکھیے! (مقد مۃ ابن الصلاح ص ۱۵۶ -فتح المغیث للعراقي ص ۲۹۸)

لیکن حافظ ابن حجر نے پہلی تین قسموں کو بیان کیا اور وہ بھی اس طرح کہ دوسری اور تیسری قسم کو ایک ہی قسم بنادیا یعنی علو نسبی اور پھر علو نسبی میں موافقت، بدل، مساوات اور مصافحہ کا تذکرہ کیا اور وہ دونوں حضرات بھی ان اقسام اربعہ کا تذکرہ علو نسبی بالنسبة إلى کتاب میں کرتے ہیں اور آخری دونوں قسموں کو حافظ ابن حجر نے یہاں پر ترک کر دیا؛ کیوں کہ یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں جو حدیث کے راجح ہونے کو مستلزم نہیں ہیں؛ اس لیے کہ ممکن ہے کہ پہلے سننے والے اور پہلے مرنے والے کا اپنے شیخ سے سماع اس کے مرتبہ اتقان اور ضبط کو پہنچنے سے پہلے ہو اور بعد میں سننے والے اور بعد میں مرنے والے کا اپنے شیخ سے سماع اس کے مرتبۂ اتقان وضبط کو پہنچنے کے بعد ہو۔

البتہ چوں کہ اس صورت میں یہ دونوں چیزیں حدیث کے راجح ہونے کا فائدہ دیتی ہیں، جب کہ یقین کے ساتھ معلوم ہو جائے کہ بعد میں سننے والے اور بعد میں مرنے والے نے اپنے شیخ کے حافظہ کے بگڑنے کے بعد سنا ہے، اس لیے پہلے سننے کو مصنف نے ''شرح نخبۃ'' ص ۴۷ پر اپنے قول: "ویعرف ذلك باعتبا رالآخذین" سے بیان کر دیا اور پہلے مرنے کو ''شرح نخبۃ'' ص ۹۲ پر اپنے قول: "إن اشترك اثنان" الخ" سے ''سابق ولاحق'' کے عنوان سے ذکر کریں گے۔ (بهجة النظر ص ۲۳۰)

سند نازل کی تعریف

کسی حدیث کی وہ سند ہے جو اس کی دوسری سند کے مقابلے میں زیادہ واسطوں سے انتہاء تک پہنچے۔ مثلاً ایک حدیث کی ایک سند انتہاء تک چار واسطوں سے پہنچتی ہے اور دوسری

سند تین واسطوں سے پہنچتی ہے، تو پہلی سند نازل ہے اور دوسری سند عالی ہے۔

سند نازل کی تقسیم

سند عالی کی طرح اس کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک نازل مطلق، دوسری نازل نسبی۔ نازل مطلق: حدیث کی وہ سند ہے جو اس کی دوسری سند کے مقابلے میں زیادہ واسطوں سے آپ ﷺ تک پہنچے اور نازل نسبی: حدیث کی وہ سند ہے جو اس کی دوسری سند کے مقابلے میں زیادہ واسطوں سے کسی ترجیحی صفت کے حامل امام تک پہنچے۔ وجہ تسمیہ وہی ہے جو علو کے بیان میں گذری۔

نازل نسبی کے اقسام

جس طرح علو نسبی کی چار قسمیں: موافقت، بدل، مساوات اور مصافحہ ذکر کی گئی ہیں، اسی طرح نزول نسبی کی بھی یہی چار قسمیں ہوں گی۔ موافقت اور بدل کی بحث کا پھر سے مطالعہ کیجیے، تو غور کرنے سے موافقت نازلہ اور بدل نازل کی صورت ذہن میں آجائے گی؛ البتہ مساوات اور مصافحہ میں نزولِ سند کی صورت کچھ مخفی ہے، اس لیے خوب سمجھ لینا چاہیے کہ ان دونوں میں نزولِ سند منتہی الیہ کے اعتبار سے معتبر نہیں ہے؛ بلکہ کسی مصنف کی روایت یا اس کے شاگرد کی روایت کے اعتبار سے ہے۔

خلاصہ کلام یہ نکلا کہ جس طرح سند عالی کی یہ قسمیں: مطلق، نسبی، موافقت، بدل، مساوات اور مصافحہ ہیں، اسی طرح سند نازل کی بھی بعینہٖ یہی قسمیں ہیں؛ کیوں کہ علو اور نزول؛ دونوں امر اضافی ہیں؛ لہٰذا ایک سند کا دوسرے پر عالی ہونا، دوسرے کے نازل ہونے کو مستلزم ہے۔

کیا علو کبھی نزول کے بغیر بھی ہوسکتا ہے؟

حافظ ابن صلاح، علامہ عرقی، حافظ ابن حجر اور جمہور کے نزدیک علو نزول کے بغیر کبھی بھی نہیں

بھی کوئی سند عالی ہوگی، اس کی مقابل سند نازل ہوگی؛ کیوں کہ دونوں امر اضافی ہیں۔ مصنف نے اپنے قول: "خلافا لمن زعم أن العلو قديقع غيرتابع لنزوله" سے بعض کے متعلق دعوی کیا ہے کہ اس کے نزدیک 'علو کا ہے اپنے نزول کے بغیر بھی پایا جائے گا"۔

بعض سے مراد کون ہے؟

بن قطلو بغا نے فرمایا کہ اس سے مراد علامہ زین الدین عراقی ہیں اور انھوں نے یہ بات اپنی کتاب "شرح الألفية" میں ذکر کی ہے۔ (القول المبتكر على هامش ١٦٦)

ؤوف مناوی متوفی ١٠٣١ھ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ (اليواقيت والدرر ٢/٢٤٨)

مگر ان حضرات کی بات قطعا درست نہیں ہے؛ کیوں کہ علامہ عراقی جمہور کے خلاف کی کیا تصریح کرتے، انھوں نے تو جمہور کے موافق کی تصریح کی ہے، چناں چہ ان کی عبارت ملاحظہ ہو: أما أقسام النزول فهي خمسة أيضا، فإن كل قسم من أقسام العلوضده قسم من أقسام النزول، كما قال ابن الصلاح. (فتح المغيث للعراقي ص٣٠٤-مقدمة ابن الصلاح ص١٦٠)

"التحویز ... علوی متوفی ٩٩٨ھ نے اپنی شرح میں تحریر فرمایا ہے کہ شاید اس سے مراد امام حاکم ہیں، جیسا کہ ان کی ظاہر عبارت سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے۔ امام حاکم کی عبارت یہ ہے: لعل قائلا يقول: النزول ضد العلو، فمن عرف العلو، فقد عرف ضده، وليس كذلك؛ فإن للنزول مراتب لايعرفها إلاأهل الصنعة. "(معرفة علوم الحديث ص١٢)

ظاہر عبارت کی قید اس لیے لگائی ہے کہ حافظ ابن صلاح نے فرمایا کہ امام حاکم کی مراد علو کی ضد ہونے کی نفی نہیں ہے؛ بلکہ ان کی مراد اس بات کی نفی کرنا ہے کہ علو کو جان لینے سے نزول بھی ہمیشہ جان لیا جائے گا۔ (مقدمة ابن الصلاح ص١٦٠)

امام حاکم کی عبارت کا جو مطلب حافظ ابن صلاح نے بیان کیا ہے وہی درست ہے، نے جو سمجھا ہے وہ صحیح نہیں ہے، جیسا کہ عبارت میں غور کرنے والے پر مخفی

نہیں ہے۔ ملا علی قاری اور قاضی محمد اکرم سندھی نے بھی اپنی شرحوں میں شاہ وجیہ الدین کی تقلید کی ہے۔

مگر راقم عرض گذار ہے کہ مصنف نے اس سے اپنے شیخ علامہ عمر ابن رسلان بلقینی شافعی متوفی ۸۰۵ھ کو مراد لیا ہے اور مصنف نے ان کی طرف یہ نسبت ان کی ایک عبارت کو دیکھ کر کیا ہے، علامہ بلقینی نے حافظ ابن صلاح کی اس عبارت: "ثم اعلم أن هذا النوع من العلو.... الخ" پر یہ تبصرہ فرمایا ہے:

فائدة: لايحدث دائما في هذا النوع مانبه عليه، فقد يحصل -أي العلو- لابا لنزول، بأن تتأخر وفاة من سمعه من شيخ مسلم مثلا، ويسمع منه من تتأخر وفاته، فيحصل لك أنت الموافقة؛ وإن لم يكن هناك لمسلم نزول. (محاسن الاصطلاح على هامش مقدمة ابن الصلاح ص۲۱۷-۲۱۸)

اس پوری عبارت میں "فقديحصل لابالنزول" مصنف کے دعوے کی بنیاد ہے؛ مگر راقم عرض کرتا ہے کہ مصنف نے علامہ بلقینی کے کلام کا جو مطلب سمجھا ہے وہ ٹھیک نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ بات بدیہی البطلان ہے کہ نزول کے بغیر علو ہو، یا اس کا برعکس ہو؛ اس لیے کہ دونوں امر اضافی ہیں، ایک کو سمجھے بغیر دوسرے کو سمجھنا ممکن ہی نہیں ہے۔ بلکہ ان کی مراد یہ بیان کرنا ہے کہ راوی کی سند کے عالی ہونے کا سبب ہمیشہ یہ نہیں ہوتا ہے کہ مصنف کی سند ان کے اپنے زمانے کے اعتبار سے نازل ہو، جیسا کہ عموماً سمجھا جاتا ہے؛ بلکہ کبھی یہ بھی ہوتا ہے اور کبھی کچھ اور ہوتا ہے، مثلاً سند کے تمام یا اکثر رواۃ کا خوب معمر (زیادہ عمر پانے والا) ہونا، اسی دوسرے سبب کو علامہ بلقینی نے اپنے قول: "بأن تتأخر وفاة... الخ سے بیان کیا ہے۔ فتدبر

خلاصہ یہ کہ مصنف کا بعض کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہ کہنا کہ اس کے نزدیک علو کبھی بغیر نزول کے بھی ہوتا ہے، صحیح نہیں ہے؛ بلکہ غلط فہمی پر مبنی ہے۔

(فإن تَشَارَكَ الراويْ ومن رَوىٰ عنه في) أمرٍ مِنَ الْأُمُوْرِ الْمُتَعَلِّقَةِ بالرِّوايَةِ، **(مِثْلُ السِّنِّ واللُّقِيِّ)** وَهُوَالْأَخْذُعَنِ الْمَشَائِخِ **(فهو)** النوعُ الذي يُقالُ له: روايةُ **(الْأَقْران)** ؛لأنه حينئذٍ يكونُ راوِياً عن قَرِيْنِه

(وإن رَوىٰ كلٌّ منهما) أي مِنَ الْقَرِيْنَيْنِ (عَنِ الْآخرِ، فــ)هُوَ (الْمُدَبَّجُ) وهو أخصُّ من الأوّل؛ فَكُلُّ مُدَبَّجٍ أَقْرَانٌ، وليس كُلُّ أَقْرانٍ مُدَبَّجاً، وقد صَنَّفَ الدارَ قُطْنِيُّ في ذٰلك، وصَنَّفَ أبوالشيخ الْأَصْفَهَانِيُّ في الذي قَبْلَهُ، وإذاروى الشَّيْخُ عن تِلْمِيْذِهٖ، صَدَقَ أنَّ كُلاً مِنْهُما يَرْوِىْ عَنِ الْآخَرِ، فَهَلْ يُسمّٰى مُدَبَّجاً؟ فيه بَحْثٌ، والظاهِرُ لا؛ لِأَنَّهُ من رِوَايَةِ الأَكَابِرِ عَنِ الأَصَاغِرِ، والتدبِيْجُ مَأْخُوْذٌ من دِيْبَا جَتَيِ الْوَجْهِ، فَيَقْتَضِيْ أن يكونَ ذٰلك مُسْتَوِياً من الجانِبَيْنِ، فَلَا يَجِيئُ فيه هذا.

ترجمہ: پھر اگر راوی اور مروی عنہ روایت سے متعلق کسی امر، مثلاً عمر اور ملاقات میں شریک ہوں- اور ملاقات سے مراد مشائخ سے اخذ حدیث کرنا ہے- ،تو یہ وہ نوع ہے جس کو"روایتِ اقران" کہا جاتا ہے؛ کیوں کہ اس وقت راوی اپنے ہم عصر سے روایت کرتا ہے اور اگر وہ دونوں یعنی دونوں قرینوں میں سے ہر ایک دوسرے سے روایت کرے،تو یہ"مدبج" ہے اور یہ پہلے سے خاص ہے؛ لہٰذا ہر مدبج اقران ہے اور ہر اقران مدبج نہیں ہے۔امام دار قطنی نے اس فن میں (المدبج" نامی کتاب) تصنیف کی ہے اور اس سے پہلی نوع میں ابوالشیخ اصفہانی نے تصنیف کیا ہے۔ جب استاذ اپنے شاگرد سے روایت کرے،تو یہ بات صادق آتی ہے کہ دونوں ایک دوسرے سے روایت کررہا ہے،تو کیا اسے بھی مدبج کہیں گے؟ یہ غور طلب ہے، ظاہر یہ ہے کہ نہیں کہیں گے؛ کیوں کہ یہ روایتِ اکابر از اصاغر ہے اور تدبیج دیباجتی الوجہ (چہرے کے دونوں رخسار) سے ماخوذ ہے،تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ جانبین سے برابر ہو؛ لہٰذا روایت الشیخ عن تلمیذہ پر تدبیج کا اطلاق نہیں ہوگا۔

اقران کی تعریف

وہ رواۃ ہیں جو روایت سے متعلق امور میں سے کسی امر میں باہم شریک ہوں اور شریک ہونے سے مراد یہ نہیں ہے کہ مکمل برابر ہوں؛ بلکہ اگر قریب قریب بھی ہوں،تو کافی ہے۔

جیسے: دونوں کی عمروں کا برابر ہونا یا قریب قریب ہونا، اسی طرح دونوں کے تمام اساتذہ یا اکثر کا متحد ہونا، برابر ہے کہ عمر اور اساتذہ؛ دونوں میں شریک ہوں یا کسی ایک میں، ہر صورت میں ان کو اقران کہا جاتا ہے اور یہ قرین کی جمع ہے، اس کا تثنیہ "قرینان" ہے۔

روایتِ اقران کی تعریف

وہ یہ ہے کہ ایک قرین دوسرے سے روایت کرے، خواہ دوسرا بھی اس سے روایت کرے یا نہ کرے۔

وجہ تسمیہ

چوں کہ اس کے اندر راوی اپنے قرین یعنی ہم عصر سے روایت کرتا ہے، اس لیے اس کو "روایت اقران" کہا جاتا ہے۔

روایت اقران کے اقسام

اس کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم "مدبج" ہے اور دوسری قسم "غیر مدبج" ہے

مدّبج کی تعریف

وہ یہ ہے کہ دو قرینوں میں سے ہر ایک دوسرے سے روایت کرے، جیسے: صحابہ میں حضرت عائشہ اور حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہما کا ایک دوسرے سے روایت کرنا، تابعین میں امام زہری اور عمر بن عبدالعزیز کا ایک دوسرے سے روایت کرنا۔ تبع تابعین میں امام مالک اور امام اوزاعی کا ایک دوسرے سے روایت کرنا اور تبع تابعین کے اتباع میں امام احمد بن حنبل اور علی بن المدینی کا ایک دوسرے سے روایت کرنا۔

غیر مدبج کی تعریف

وہ یہ ہے کہ ایک قرین دوسرے سے روایت کرے؛ مگر دوسرا پہلے سے روایت نہ کرے،

جیسے: زائدۃ بن قدامہ کا زُہیر بن معاویہ سے روایت کرنا، جب کہ زہیر زائدہ سے روایت نہیں کرتے ہیں۔

مدبج کی دوسری تعریف

علامہ ابوالحسن دارقطنی اور علامہ عراقی وغیرہ کے نزدیک مدبج یہ ہے کہ دو شخصوں میں سے ہر ایک دوسرے سے روایت کرے، خواہ دونوں قرین ہوں یا نہ ہوں؛ بلکہ اگر ایک بڑا اور دوسرا چھوٹا ہو، پھر بھی وہ مدبج ہے۔(التقیید والإیضاح ص ۲٦۲)

اس کی مثالیں یہ ہیں: حضرت ابوبکر وحضرت عمر اور حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہم کا آپ ﷺ سے روایت کرنا اور اس کا برعکس، حضرت کعب احبار کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کرنا اور اس کا برعکس، حضرت امام ترمذی کا امام بخاری سے روایت کرنا اور اس کا برعکس۔ یہ مثالیں تو قرین نہ ہونے کی صورت کی ہیں اور قرین ہونے کی صورت کی مثالیں وہی ہیں جو مدبج کی پہلی تعریف کے بعد بیان کی گئی ہیں۔

روایت اقران اور مدبج کی پہلی تعریف میں نسبت

دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے: مدبج خاص ہے اور روایت اقران عام ہے؛ لہذا جہاں بھی مدبج ہوگا وہاں روایت اقران بھی ہوگی؛ مگر اس کا عکس ہمیشہ نہیں ہوگا۔

روایت اقران اور مدبج میں تصنیف

حافظ ابوالشیخ اصفہانی نے روایت اقران کے سلسلے میں تصنیف کی ہے؛ مگر وہ بھی اس کی ایک قسم یعنی غیر مدبج کے سلسلے میں ہے اور امام دارقطنی نے مدبج کے سلسلے میں "المدبج" نامی کتاب تصنیف کی ہے؛ بلکہ سب سے پہلے انھوں نے ہی اس نام کو استعمال کیا ہے اور یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ ان کے نزدیک مدبج کی وہ تعریف ہے جو دوسری تعریف کے عنوان سے ذکر کی گئی ہے۔

کیا استاذ کا اپنے شاگرد سے روایت کرنا مدبج ہے؟

سوال یہ ہے کہ اگر استاذ اپنے شاگرد سے روایت کرے، جیسے: امام بخاری امام ترمذی سے ترمذی شریف کی دو روایتیں نقل کرتے ہیں، تو یہ بات صادق آتی ہے کہ دونوں ایک دوسرے سے روایت کر رہے ہیں، تو کیا اس کو مدبج کہیں گے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امام دارقطنی کی تعریف کے اعتبار سے مدبج ہے؛ کیوں کہ یہاں پر دونوں ایک دوسرے سے روایت کر رہے ہیں؛ اگر چہ ایک چھوٹا اور دوسرا بڑا ہو؛ مگر مصنف اور دوسرے محدثین کے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ اس کو مدبج نہیں کہیں گے؛ بلکہ یہ روایت اکابر از اصاغر ہے۔ اس کو اصطلاح میں مدبج اس لیے نہیں کہیں گے کہ مدبج مشتق ہے "تدبیج" سے اور یہ "دیبا جتي الوجه" سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے "چہرے کے دونوں رخسار"، اور دونوں رخسار برابر ہوتے ہیں، تو جب ماخذ منہ میں جانبین میں برابری ہوتی ہے، تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ماخذ میں بھی جانبین میں برابری ہو اور شیخ کے اپنے تلمیذ سے روایت کرتے وقت جانبین سے مساوات نہیں پائی جاتی ہے؛ بلکہ ایک بڑا اور دوسرا چھوٹا ہوتا ہے، اس لیے یہ مدبج نہیں ہوگا۔

تنبیہ: اس دلیل سے مدبج کی وجہ تسمیہ بھی معلوم ہوگئی؛ مگر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ علامہ عراقی رحمہ اللہ نے مدبج کی اس کے علاوہ دو وجہیں اور ذکر کی ہیں، ان کے اعتبار سے اس میں مساوات ضروری نہیں ہے، اس وقت دلیل مذکور روایت شیخ از تلمیذ کے مدبج نہ ہونے پر دلالت نہیں کرے گی۔ دیکھئے علامہ عراقی کی کتاب: (التقييد والإيضاح ص ٢٦٣)

(**وإن روى**) الراويُ (**عَمَّنْ**) هو (**دُوْنَهُ**) في السِّنِّ، أوفي اللّقيِّ، أوفي المقدارِ (**فَـ**) هذا النوعُ هو روايةُ (**الأكابرِ عن الأصاغر، ومنه**) أي من جملة هذا النوعِ -وهوأَخَصُّ من مُطْلَقِهِ- روايةُ (**الآبَاءِ عَنِ الأبْنَاءِ**) والصحابَةِ عن التابعينَ، والشيخِ عَنْ تِلميذِهِ، ونحوُ ذلك (**وفي عَكْسِه كَثْرَةٌ**)؛ لأنه هوالجادّة المسلوكة

الغالِبةُ. وفائدةُ معرفةِ ذٰلك التمييزُ بينَ مَراتِبِهِم، وَتَنزِيلُ الناسِ مَنازِلَهُم. وقد صَنَّفَ الخطيبُ في رِوَايَةِالآباءِ عن الأبناء تَصنِيفاً، وأفْرَدَ جُزءً لَطِيفاً في روايةِ الصحابةِ عن التابعينَ.

ترجمہ: اور اگر راوی ایسے شخص سے روایت کرے، جو راوی سے عمر میں یا مشائخ سے ملاقات کرنے میں یا مرتبے میں کم تر ہو، تو یہی نوع روایت اکابر از اصاغر ہے اور منجملہ اس نوع کے -اور وہ مطلق نوع سے خاص ہے- روایت آباء از ابناء ہے، روایت صحابہ از تابعین ہے، روایت شیخ از تلمیذہ ہے اور ان جیسے دوسرے۔ اور نوعِ روایت اکابر از اصاغر کا برعکس نوع (یعنی روایت اصاغر از اکابر) بکثرت پائی جاتی ہے، اس لیے کہ وہی ایسا واضح راستہ ہے جس کو عموماً اختیار کیا جاتا ہے اور مذکورہ نوع (یعنی روایت اکابر از اصاغر اور اس کے برعکس) کو جاننے کا فائدہ رواۃ کے مراتب میں فرق کرنا اور ان لوگوں کو ان کا مقام عطا کرنا ہے۔ روایت آباء از ابناء کے متعلق خطیب بغدادی نے تصنیف کیا ہے اور روایت صحابہ از تابعین کے سلسلے میں ایک مختصر سا رسالہ مستقل تحریر کیا ہے۔

روایت اکابر از اصاغر

وہ یہ ہے کہ بڑا چھوٹے سے روایت کرے؛ خواہ ان کا بڑا اور چھوٹا ہونا عمر میں ہو یا طبقے میں ہو یا مرتبے میں ہو۔

شرحِ تعریف

اگر راوی بڑا ہو اور مروی عنہ چھوٹا ہو، تو اس طرح روایت کرنے کو "روایت اکابر از اصاغر" کہا جاتا ہے، برابر ہے کہ اس کا بڑا ہونا صرف عمر میں ہو، یا صرف طبقے میں ہو، یا صرف مرتبے میں ہو، یا بیک وقت تینوں میں ہو، یا پہلے دونوں میں ہو یا آخری دونوں میں ہو، یا طرفین میں ہو، لہٰذا یہ کل سات صورتیں ہوئیں۔

مثالیں: صرف طبقے اور عمر میں بڑے ہونے کی مثال امام ابن شہاب زہری کا امام مالک

سے روایت کرنا ہے، صرف مرتبے میں بڑا ہونے کی مثال امام مالک کا اپنے شیخ عبداللہ بن دینار سے روایت کرنا ہے، تینوں میں بڑے ہونے کی مثال عبدالغنی بن سعید مصری کا محمد بن علی صوری سے روایت کرنا ہے۔ مزید مثالوں کے لیے اسماءِ رجال کی کتابیں مطالعہ کیجئے!

روایت اکابر از اصاغر کے اقسام

اس کی متعدد قسمیں ہیں مثلاً: (۱) روایت آباء از ابناء۔ یعنی باپ کا اپنے بیٹوں سے روایت کرنا اور بیٹوں کے حکم میں بیٹیاں بھی ہیں، جیسے: حضرت عباس بن عبدالمطلبؓ کا اپنے صاحبزادے حضرت عبداللہؓ اور حضرت فضل سے روایت کرنا، حضرت انسؓ کا اپنی صاحبزادی حضرت اُمینہ سے روایت کرنا۔ خطیب بغدادی نے جہاں ہر فن میں کتابیں تصنیف کی ہیں، وہیں روایت آباء کے فن پر بھی ایک مستقل عمدہ تصنیف کی ہے، جس کا غالباً نام "كتاب رواية الأباء عن أبنائهم" ہے (۲) روایت صحابہ از تابعین۔ یعنی کسی صحابی کا تابعی سے روایت کرنا۔ جیسے: حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن الزبیر، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص، حضرت ابو ہریرۃ، حضرت معاویہ بن ابوسفیان اور حضرت انس بن مالک کا کعب احبار سے روایت کرنا، خطیب بغدادی نے اس فن میں بھی ایک مستقل اور عمدہ رسالہ تحریر کیا ہے، جس کا نام "كتا ب ماروى الصحابة عن التابعين" ہے۔ (۳) روایت استاذ از شاگرد خود یعنی استاذ کا اپنے شاگرد سے روایت کرنا۔ جیسے: امام بخاری کا ابوالعباس سرّاج اور امام ترمذی سے روایت کرنا۔ (۴) روایت تابعین از تبع تابعین یعنی تابعین کا تبع تابعین سے روایت کرنا۔ جیسے: امام زہری کا امام مالک سے روایت کرنا۔ (۵) روایتِ رسول ﷺ از صحابہ۔ یعنی آپ ﷺ کا اپنے صحابہ سے روایت کرنا۔ جیسے: حدیث جساسہ جو کہ مسلم شریف کتاب الفتن میں ہے، اس کو آپ ﷺ نے حضرت تمیم داریؓ سے روایت کیا ہے۔

روایت اصاغر از اکابر

وہ یہ ہے کہ چھوٹا بڑے سے روایت کرے؛ خواہ اس کا چھوٹا ہونا مذکورہ چیزوں میں سے

کسی میں بھی ہو۔ روایت کا یہ طریقہ بکثرت پایا جاتا ہے؛ اس لیے کہ یہی وہ واضح راستہ ہے جس کو اختیار کرنا زیادہ سہل ہے۔ چوں کہ اکثر روایتیں اسی طرح کی ہیں، اس لیے اس کی مثال کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

روایت اکابر از اصاغر کو جاننے کا فائدہ

اس کا ایک فائدہ تو یہ ہے کہ اس سے رواۃ کے مقام ومرتبے میں فرق کا علم ہوگا اور جس کا جو مرتبہ ہے اس کو اسی مقام پر رکھا جائے گا؛ کیوں کہ آپ ﷺ سے مروی ہے: انزلوا الناس منازلهم، الحدیث اور یہ اس طرح کہ عموماً مروی عنہ بڑا اور افضل ہوتا ہے، تو اگر یہاں پر راوی کا بڑا اور افضل ہونا معلوم نہ ہو، تو یہی خیال ہوگا کہ مروی عنہ ہی بڑا اور افضل ہے، جس کے نتیجے میں راوی کا جو مقام ہے وہ اس کو نہیں مل سکے گا۔ دوسرا فائدہ سند میں قلب کے وہم کو دور کرنا ہے، مثلاً اگر امام بخاری "حدثنا ابو العباس السرّاج" کہے اور کسی کو یہ نہ معلوم ہو کہ بخاری اپنے شاگرد ابو العباس سراج سے روایت کرتے ہیں، تو اس کو یہ وہم ہو سکتا ہے کہ یہاں پر ترتیب الٹ گئی ہے "حدثنا البخاري" کہنا چاہیے؛ مگر جس کو اس نوع کا علم ہے، اس کو یہ وہم نہیں ہوگا۔

فوائد: "أوفي اللقي أوفي المقدار" حرف أو دونوں جگہ مانعۃ الخلو کے لیے ہے؛ اس لیے کل صورتیں سات ہوں گی۔

"وهو أخص من مطلقه" یہ مبتدا وخبر کے درمیان جملۂ معترضہ ہے اور "ھو" کا مرجع روایت آباء از ابناء اور اس کا مابعد ہے اور مرجع اگرچہ لفظ کے اعتبار سے مؤخر ہے، مگر معنی کے اعتبار سے مقدم ہے؛ کیوں کہ وہ مبتدا ہے، جس کا حق مقدم ہونے کا ہے۔ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ روایت اکابر از اصاغر مقسم ہے جو کہ عام ہے اور اس کے ماتحت متعدد قسمیں ہیں جو کہ خواص ہیں۔

"في عكسه" جمہور شرّاح نے ضمیر مجرور کا مرجع روایت اکابر از اصاغر قرار دیا ہے اور مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اس کا برعکس یعنی روایت اصاغر از اکابر بکثرت پایا جاتا ہے۔ جب کہ علامہ عبدالرؤوف مناوی متوفی ۱۰۳۱ھ نے اس کا مرجع روایت آباء از ابناء قرار دیا ہے، اس

وقت مطلب یہ ہوگا کہ روایت ابناء از آبا بکثرت پایا جاتا ہے۔ پہلی صورت معنی کے اعتبار سے اقرب اور لفظ کے اعتبار سے ابعد ہے، جب کہ دوسری صورت معنی کے اعتبار سے ابعد اور لفظ کے اعتبار سے اقرب ہے اور چوں کہ زیادہ اعتبار معنی کا ہے اس لیے احتمال اول اصح ہے۔

(وَمِنْهُ من رَوىٰ عن أَبِيْهِ عن جَدِّهِ) وجَمَعَ الحافظُ صلاحُ الدِّيْنِ الْعَلائيُّ مِنَ الْمُتأخِّرِينِ مُجَلَّداً كَبِيْراً في معرفةِ مَنْ روىٰ عن أبِيْهِ عن جَدِّهِ عن النبيِّ صلى اللّٰهُ عليه وعلىٰ اله وصحبهِ وسلمَ، وقَسَّمَهُ أَقْساماً، فمنه ما يعودُ الضَّمِيْرُ في قولهٖ:" عن جَدِّهِ "على الراوِيُ، ومنه ما يعودُ الضميرُ فيه على أبِيْهِ وبيّن ذٰلك وحَقَّقَهُ وخَرَّجَ في كُلِّ تَرْجَمَةٍ حَدِيْثاً من مَرْوِيِّهِ، وقد لَخَّصْتُ كِتَابَهُ الْمَذْكُورَ، وزِدْتُ عليه تَرَاجِمَ كَثِيْرَةً جداً، وأكثرُ ماوَقَعَ فيه ما تَسَلْسَلَتْ فيه الروايةِ، عن الْاٰبَاءِ بِأَرْبعَةَ عَشَرَأباً.

ترجمه: اور عکس میں سے ان لوگوں کی روایت بھی ہے جو بطریق "عن أبيه عن جده" روایت کرتے ہیں۔ متاخرین میں سے حافظ صلاح الدین علائی نے من روی عن أبيه عن جده عن النبی ﷺ کی شناخت کے سلسلے میں ایک ضخیم جلد تصنیف کی ہے اور اس نوع کی چند قسمیں کی ہیں، چنان چہ اس نوع میں سے ایک قسم وہ ہے جس میں ان کے قول: عن جده" کی ضمیر راوی کی طرف راجع ہے اور ایک قسم وہ ہے جس میں ضمیر راوی کے باپ کی طرف راجع ہے اور انھوں نے اس نوع کی خوب توضیح وتحقیق کی ہے اور ہر ترجمے میں اپنی مرویات سے حدیث ذکر کی ہے۔ ان کی کتاب مذکور کی میں نے تلخیص کر دی ہے اور ان کی کتاب کے تراجم پر بہت سے تراجم کا اضافہ کیا ہے اور وہ سند جس میں سب سے طویل سلسلہ واقع ہوا ہے وہ ایسی سند ہے جس میں چودہ آباء واجداد تک، بیٹوں کی باپ داداؤں سے مسلسل روایت ہے۔

روایت اصاغر از اکابر کی ایک قسم کا بیان

اس نوع کے متعدد اقسام ہیں، ان ہی میں سے ایک قسم ان لوگوں کی مرویات ہے جو

بطریق عن أبیه عن جده روایت کرتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ اکثر یا سند کے تمام رواۃ اپنے باپ داداؤں سے روایت کریں۔ حافظ صلاح الدین علائی جو کہ متاخرین میں سے ہیں، انھوں نے اس قسم کی توضیح کے لیے ایک ضخیم اور شاندار کتاب تصنیف کی ہے، جس کا نام: "الوشي المعلم فیمن روی عن أبیه عن جده عن النبي صلی الله علیه وسلم" ہے یہ بہت ہی عمدہ عظیم الشان کتاب ہے، اس کی خصوصیات میں سے یہ ہے کہ اس کے مصنف نے اس میں اس قسم کی متعدد قسمیں بنائی ہیں، مثلاً ایک قسم یہ ہے کہ "جده" کی ضمیر مجرور راوی کی طرف راجع ہو، جیسے: "بهز بن حکیم عن أ بیه عن جده عن النبيﷺ" اس کے اندر ضمیر مجرور، "بهز" کی طرف راجع ہے اور ان کے دادا معاویہ بن حَیدہ قشیری ہیں جو کہ صحابی ہیں۔ دوسری قسم یہ ہے کہ ضمیر راوی کے باپ کی طرف راجع ہو، جیسے عمر و بن شعیب عن أبیه عن جده. حافظ ابن صلاح نے فرمایا کہ راجح یہ ہے کہ "جده" کی ضمیر اس میں "اب" کی طرف راجح ہے، لہٰذا جد سے مراد شعیب کے دادا ہوں گے اور وہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہیں، اس لیے کہ یہ نسب اس طرح ہے: عمرو بن شعیب بن محمد بن عبدالله بن عمرو بن العا ص. اس کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کے مصنف نے اپنی مرویات میں سے حدیثیں بھی ہر ترجمہ میں تحریر کی ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس کتاب کی تلخیص کی ہے، یعنی حشو و زوائد سے پاک کر کے ضروری باتوں کو باقی رکھا ہے اور علائی کی کتاب میں جو بہت سے تراجم نہیں آپائے تھے، حافظ ابن حجرؒ نے ان کو بھی اپنی تلخیص میں شامل کر لیا ہے، اس کا نام ہے: "العلم الوشي اختصار کتاب الو شي المعلم".

علامہ قاسم بن قطلو بغا فرماتے ہیں کہ میں نے اس کتابِ مخلص کا مطالعہ کیا ہے جو کہ مصنف ہی کے ہاتھ کا تحریر کردہ تھا اور اس میں چھ ایسے تراجم کی نشاندہی کی ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے۔ اور جب میں نے یہ صورتِ حال دیکھی، تو میں نے اس نوع میں ایک کتاب تحریر کی ہے، جس کا نام ہے: "کتاب من روی عن أبیه عن جده" اس کی خصوصیات میں سے یہ ہے کہ جو سند متصل تھی اس کی نشاندہی فرمادی اور جو منقطع تھی، اس

پر تنبیہ فرمادی ہے اور ہر ترجمے سے حدیثیں بھی تخریج کردی ہیں اور ان کا حوالہ بھی کتب احادیث سے درج کردیا ہے۔(القول المبتکر ص١٦٦)

من روى عن أبيه عن جده کی سب سے طویل مثال

من روى عن أبيه عن جده کی استقراء کے ذریعے جو سب سے طویل مثال دستیاب ہو سکی ہے وہ چودہ باپ داداؤں پر مشتمل ہے، جس کو حافظ سمعانی نے روایت کیا ہے، ملاحظہ کیجئے!قال:أخبرنا أبوشجاع عمربن أبي الحسن البسطامي الإمام بقراءتي" وأبوبكر محمد بن علي بن ياسرالجيّاني من لفظه قالا: حدثناالسيدأبو محمد الحسين بن عليبن أبي طالب من لفظه ببلخ، قال:حدثني(١) سيدي ووالدي أبو الحسن علي بن أبي طالب، سنة ست و ستين وأربع مأة، قال:حدثني (٢)أبي أبوطالب الحسن بن عبيدالله سنة أربع وثلاثين وأربع مئة، قال: حدثني(٣) والدي أبوعلي عبيدالله بن محمد قال: حدثني (٤)أبي محمد بن عبيدالله قال:حدثني(٥) أبي عبيدالله بن علي، قال:حدثني(٦)أبي علي بن الحسن، قال: حدثني (٧)أبي الحسن بن الحسين، قال: حدثني (٨)أبي الحسين بن جعفر قال: حدثني(٩) أبي جعفرالملقب بالحجة، قال:حدثني (١٠)أبي عبيدالله قال: حدثني(١١) أبي الحسين الأصغر، قال: حدثني (١٢)أبي زين العابدين على بن الحسين بن علي عن(١٣) أبيه عن (١٤)جده، علي رضى الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "ليس الخبر كالمعاينة" (شرح الشاه وجيه الدين ص٧٥)

فوائد: "منه" ضمیر مجرور "عکس کی طرف راجع ہے اور عکس سے مراد جمہور شراح کے نزدیک روایت اصاغر از اکابر ہے، اسی کو مدنظر رکھتے ہوئے تشریح کی گئی ہے، جب کہ علامہ مناوی رحمہ اللہ کے نزدیک عکس سے مراد روایت ابناء از آباء ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ روایت ابناء از آباء کی ایک قسم "روایة من روى عن ابيه عن جده" ہے۔

"زدت عليه" أي على تراجم كتابه.

"أكثر ماوقع فيه" یہ مبتدا ہے اور اس کا مابعد خبر ہے۔

(وإن اشْتَرَكَ اثنان عن شيخٍ، وَتَقَدَّمَ موتُ أحدِهِمَا) على الآخَرِ (فهو السَّابِقُ واللاَّحِقُ) وأكثرُ ماوَقَفْنَا عليه من ذٰلك ما بين الرَّاوِيَيْنِ فيه في الْوِفَاةِ مأةٌ وخمسونَ سَنَةً. وذٰلك أن الحافِظَ السِّلَفِيَّ سمعَ منه أبوعلِيٍّ الْبَرْدانيُّ -أحدُ مَشَائِخِهِ- حَدِيْثاً، ورواهُ عنه، وماتَ علىٰ رأسِ الْخَمْسِ مِأةٍ ثم كان آخِرُ أَصْحابِ السِّلَفِيِّ بالسَّمَاعِ سِبْطُهُ أبوالْقَاسِمِ عبدُ الرحمٰنِ بنُ مَكِّيٍ، وكانَتْ وفاتُهُ سَنَةَخَمْسِيْنَ وسِتِّ مأةٍ. ومن قديمِ ذٰلك أنّ البخاريّ حَدَّثَ عن تِلْمِيْذِهِ أَبي الْعَبَّاسِ السَّرَّاجِ أشياءَ في التأريخِ وَغَيْرِهِ، وَمَاتَ سنةَ ستٍّ وخمسينَ ومِأَتَيْنِ، وآخِرُمن حَدَّثَ عن السَّرَّاجِ بالسَّماعِ أبوالْحُسينِ الْخَفَّافُ ومات سنةَ ثلاثٍ وتسعينَ وثَلَاثِ مِأةٍ. وغالِبُ مايَقَعُ من ذٰلك أَنَّ الْمسموعَ منه قديَتأَخّرُبعدموتِ أحدالراوِيينِ عنه زماناً حتى يَسْمَعَ منه بعضُ الْأَحْدَاثِ، ويعيشُ بعد السّماعِ منه دهراً طويلاً، فيحصلُ من مَجْمُوعِ ذٰلك نحوُهذهِ الْمُدَّةِ، واللّٰهُ الموفق.

ترجمه: اور اگر دو شخص ایک استاذ سے (روایت کرنے میں) باہم شریک ہوں اور ایک کی وفات دوسرے سے پہلے ہو، تو یہ نوع، روایت سابق ولاحق ہے اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت جس پر ہم مطلع ہوئے ہیں جو اس نوع کے دو راویوں کے درمیان بلحاظ وفات کے ہے، وہ ایک سو پچاس سال کی مدت ہے اور وہ اس طرح کہ حافظ سلفی سے ان کے ایک استاذ ابوعلی بردانی نے ایک حدیث سماعت کر کے ان سے روایت کیا ہے اور ابوعلی بردانی کی وفات ۵۰۰ھ کے اختتام پر ہوئی ہے، پھر سماعت کے اعتبار سے حافظ سلفی کے سب سے آخر شاگرد ان کے پوتے ابوالقاسم عبدالرحمٰن بن مکی ہیں اور ان کی وفات ۶۵۰ھ میں ہوئی ہے اور اس سے بھی زیادہ قدیم مثال یہ ہے کہ امام بخاری نے اپنے شاگرد ابوالعباس سرّاج سے متعدد چیزیں

''تاریخ وغیرہ'' میں روایت کیا ہے اور بخاری کی وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی ہے اور سماعت کر کے سرّاج سے سب سے آخر میں ابوالحسین الخفاف نے روایت کیا ہے اور خفاف کی وفات ۳۹۳ھ میں ہوئی ہے۔ دونوں کی وفات کے درمیان اس قدر طویل فاصلہ ہونے کا عموماً سبب یہ ہوتا ہے کہ کبھی شیخ سے روایت کرنے والے دو راویوں میں سے ایک کے مرنے کے بعد، شیخ کی وفات ہوتی ہے یہاں تک کہ اس شیخ سے کوئی کم عمر بھی سن لیتا ہے اور اس سے سننے کے بعد مدت دراز تک وہ باحیات رہتا ہے اور نتیجۃً مذکورہ چیزوں کے مجموعے سے تقریباً یہ مدت حاصل ہو جاتی ہے۔ اللہ ہی صواب کی توفیق بخشنے والے ہیں۔

روایت سابق ولاحق کی تعریف

وہ یہ ہے کہ دو راوی ایک شیخ سے روایت کریں اور ایک کی وفات دوسرے سے پہلے ہو اور دونوں کی وفات کے درمیان طویل فاصلہ ہو۔ جس کی وفات پہلے ہے وہ ''سابق'' اور جس کی بعد میں ہے وہ ''لاحق'' ہے۔

سابق ولاحق کی وفاتوں کے درمیان زیادہ سے زیادہ فاصلہ

مصنف فرماتے ہیں کہ دونوں کی وفات کی درمیان زیادہ سے زیادہ جس مدت پر ہم مطلع ہو پائے ہیں وہ ڈیڑھ سو سال کی مدت ہے۔ پھر مصنف نے دو مثالوں کے ذریعہ مسئلے کی توضیح کی ہے، پہلی مثال میں دونوں راویوں کی وفات کے درمیان ڈیڑھ سو سال کی مدت ہے اور دوسری مثال جو کہ پہلی سے بھی زیادہ قدیم ہے، اس میں ان کی وفات کے درمیان ایک سو سینتیس سال کا فاصلہ ہے؛ لہٰذا پہلی مثال روایت سابق ولاحق کی بھی توضیح ہے اور زیادہ سے زیادہ فاصلے کی بھی توضیح ہے اور دوسری مثال صرف روایت سابق ولاحق کی توضیح ہے۔ فتدبر.

پہلی مثال کا خلاصہ

یہ ہے کہ حافظ سلفی سے جہاں بہت سے حضرات بطریق سماع روایت کرتے ہیں، وہیں

بطور خاص یہ دو حضرات بھی ہیں: ایک تو خود ان کے استاذ ابو علی احمد بن محمد بغدادی بردانی متوفی ۵۰۰ھ ہیں اور دوسرے ان کے پوتے ابو القاسم عبد الرحمٰن بن مکی متوفی ۶۵۰ھ ہیں اور آپ دیکھ رہے ہیں کہ دونوں کی وفات کے درمیان ڈیڑھ سو سال کا فاصلہ ہے، اس لیے ان کی حافظ سِلفی سے روایت ''روایت سابق ولاحق'' ہے۔

دوسری مثال کا خلاصہ

یہ ہے کہ ابو العباس سرّاج سے بطریق سماع جہاں بہت سے حضرات نے روایت کیا ہے وہیں بطور خاص یہ دو حضرات بھی روایت کرتے ہیں: ایک ان کے استاذ امام بخاری متوفی ۲۵۶ھ اور دوسرے ابو الحسین خفّاف نیساپوری متوفی ۳۹۳ھ اور دونوں کی وفات کے درمیان ایک سو سینتیس سال کا فاصلہ ہے۔

کیا ہے اس قدر طویل فاصلے کا سبب غالب؟

اس کا سبب غالب تین چیزوں کے مجموعے کا پایا جانا ہے: ایک یہ کہ ایک راوی کا پہلے مرجانا، دوسرا یہ کہ اس کے مرنے کے بعد استاذ کا طویل زمانے تک زندہ رہنا اور تیسرا یہ کہ دوسرے راوی کا استاذ کے انتقال کے بعد مدت دراز تک باحیات رہنا اور کبھی کبھی اس کا سبب صرف دوسرے راوی کی موت کا تاخیر سے آنا ہے، بایں طور کہ وہ سننے کے وقت طفل ممیّز ہو، پھر استاذ کا انتقال ہو گیا اور اس کے بعد راویٔ اوّل کا بھی انتقال ہو گیا اور یہ دونوں کے بعد طویل زمانے تک زندہ رہا۔

فوائد: "وتقدم موت أحدهما" ایک کی موت کا دوسرے پر مقدم ہونا اس طور پر ہو کہ دونوں کی موتوں کے درمیان طویل فاصلہ ہو جائے، ورنہ تو فی نفسہ عموماً ہر دو آدمیوں کی وفات میں تقدم و تأخر ضرور ہوتا ہے۔

"فهو السابق واللاحق" ضمیر کا مرجع "النوع" ہے جو کہ حکماً مذکور ہے اور اس کے بعد ''رواية'' کا لفظ محذوف ہے۔ تقدیر عبارت ہوگی: "فالنوع المذكور رواية السابق واللاحق".

"ماوقفناعليه من ذلك" معطوف علیہ ہے اور ما بين الر اويين فيه في الوفاة" عطف بیان ہے، دونوں ملکر مبتدا ہے اور "مئة و خمسون سنة" خبر ہے اور عطف بیان میں جتنے بھی ظروف ہیں وہ سب "وقع" فعل محذوف سے متعلق ہیں۔

"ومات على رأس خمس مأة" مصنف کے نزدیک ابوعلی بردانی کی وفات ۵۰۰ھ میں ہے؛ مگر حافظ ذہبی، علامہ ابن السمعانی اور ابن اثیر جزری کے نزدیک ان کی وفات ۴۹۸ھ میں ہے، اسی طرح ابو القاسم عبدالرحمٰن بن مکی کی وفات مصنف نے ۶۵۰ھ ذکر کی ہے، جب کہ حافظ ذہبی اور علامہ ابن العماد حنبلی وغیرہ نے ۶۵۱ھ ذکر کیا ہے؛ لہٰذا اگر ان اقوال کو دیکھا جائے، تو ابوعلی بردانی اور ابو القاسم عبدالرحمٰن بن مکی کی وفاتوں کے درمیان ایک سو باون، یا ایک سو ترپن سال ہو جاتے ہیں۔

"اخرأ صحاب السلفي بالسماع" سماع کی قید اس لیے لگائی ہے کہ حافظ سلفی سے روایت کرنے والے بہت سے ایسے حضرات اور ہیں جن کی وفات ابو القاسم عبدالرحمٰن کے بھی بعد ہوئی ہے، مثلاً محمد بن الحسن بن عبدالسلام المعروف بابن المقدسیہ متوفی ۶۵۴ھ وغیرہ؛ مگر انھوں نے روایت بطریق اجازت کی ہے، نہ کہ بطریق سماع۔

"ومات سنة ثلاث وتسعين وثلا ث مئة" حافظ ابن صلاح نے ان کی وفات کے سلسلے میں ۳۹۴ھ اور ۳۹۵ھ بھی ذکر کیا ہے، ان اقوال کے اعتبار سے مدت اور طویل ہو جائے گی۔

"غالب مايقع" تقدیر عبارت ہے: والسبب ا لغالب لوقو ع ذلك البعد بين و فاتيهما أن المسمو ع منه" اور یہ اس قدر طویل مدت کے سببِ غالب کا بیان ہے۔

(وإن روى) الراويُ (عن اثنين مُتَّفِقِي الاْسمِ) أو مع اسمِ الأَبِ، أومع اسمِ الْجَدِّ أومع النِّسبَةِ (ولم يتَمَيَّزا) بما يَخُصُّ كلاًّ مِنهُمَا. فإن كانا ثِقَتَينِ لم يَضُرَّ. ومن ذلك ماوقع في البخاريِّ في روايته عن أحمدَ غيرِمَنسُوبٍ عن ابن وَهْبٍ، فإنه إمَّا أحمدُبْنُ صَالِحٍ، أو أحْمَدُ بن عيسىٰ، أو عن مُحمدٍ غيرِ منسوب عن أهلِ العِرَاقِ، فإنه إمّامُحمدُ بْنُ سَلامٍ، أومُحمدُ بْنُ يحيىٰ الذُّهَلِيُّ. وقد استَوعَبتُ

ذٰلك في مُقَدِّمَةِ شرحِ البُخارِيِّ . ومن أرادَ لذٰلك ضابطاً كُلِّيّاً يَمتازُ بهِ أحدُهُما عن الآخَرِ (فَبِاخْتِصَاصِه) أي الراوِيْ (بِأَحَدِهِمَا يَتبَيَّنُ الْمُهْمَلُ) ومتى لم يَتبَيَّنْ ذٰلك، أو كان مُختَصّاً بِهِمَا معاً، فإِشْكالُهُ شَدِيْدٌ، فَيُرجَعُ فيه إلى القَرائِنِ و الظنِّ الغالبِ.

ترجمہ: اور اگر راوی ایسے دو شخص سے روایت کرے جو (صرف) اپنے نام میں باہم متفق ہوں یا باپ کے نام میں یا دادا کے نام یا نسبت میں متفق ہوں اور دونوں کسی ایسے وصف سے ممتاز نہ ہوں جو دونوں کو خاص کر دے، تو اگر دونوں ثقہ ہوں، تو یہ نقصان دہ نہیں ہے اور اسی قبیل سے وہ ہے جو کہ بخاری شریف میں واقع ہے کہ امام بخاری نے "أحمد عن ابن وھب" سے روایت کیا ہے، حالانکہ احمد کسی کی طرف منسوب نہیں ہے، تو وہ یا تو احمد بن صالح ہے یا احمد بن عیسیٰ ہے۔ یا امام بخاری نے "محمد" جو کہ کسی کی طرف منسوب نہیں ہے ان سے روایت کیا ہے اور وہ عراق والوں سے روایت کرتے ہیں، تو وہ یا تو محمد بن سلام ہے یا محمد بن یحییٰ ذہلی ہے اور میں نے اس کے تمام افراد کو بخاری شریف کی شرح کے مقدمے میں بیان کر دیا ہے اور جو اس کے لیے کوئی ایسا قاعدہ کلیہ جس کے ذریعہ ایک فرد دوسرے سے ممتاز ہو جائے جاننا چاہتا ہے، تو اس کو معلوم ہونا چاہیے کہ راوی کے کسی ایک کے ساتھ کوئی خصوصیت رکھنے سے مہمل واضح ہو جاتا ہے اور جب وہ اختصاص واضح نہ ہو یا دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہو، تو یہ انتہائی پیچیدگی ہے اور اس صورت میں قرائن اور ظن غالب کا سہارا لیا جائے گا۔

مہمل کی تعریف

ایسے دو راویوں میں سے ہر ایک ہے جن سے کوئی شخص روایت کرے اور وہ دونوں یا تو صرف اپنے نام میں متفق ہوں، یعنی دونوں کا نام ایک ہی ہو، یا باپ کے نام میں بھی متفق ہوں یعنی ان کا اور ان کے باپ کا نام ایک ہو، یا دادا کے نام میں متفق ہوں یا نسبت میں متفق ہوں۔

یا کنیت میں متفق ہوں اور ان سے روایت کرنے والا، سند میں کوئی ایسی چیز نہ ذکر

کرے، جس کے ذریعہ دونوں ایک دوسرے سے ممتاز ہو جائے، مثلاً ایک ہی طبقے میں سفیا ن نامی دو راوی ہیں، اگر کوئی روایت کرتے ہوئے کہے: "حدثنا سفیان" تو یہ سفیان مہمل راوی ہے۔

صرف اپنے نام میں متفق ہونے کی مثال

سفیان ہے، اس نام کے دو ہیں: ایک سفیان ثوری اور دوسرے سفیان بن عیینہ۔ ان کے باپ اور نسبت وغیرہ میں اتفاق نہیں ہے۔ بخاری شریف میں بھی اس کی مثال موجود ہے، وہ یہ کہ امام بخاری "أحمد عن ابن وهب" سے روایت کرتے ہیں اور امام بخاریؒ کے شیوخ کے طبقے میں اس نام کے دو ہیں: ایک احمد بن صالح اور دوسرے احمد بن عیسیٰ۔ اسی طرح امام بخاری "محمد عن أهل العراق" سے روایت کرتے ہیں اور ان کے شیوخ کے طبقے میں محمد نام کے دو ہیں: ایک محمد بن سلام اور دوسرے محمد بن یحییٰ ذہلی۔ یہ بات مخفی نہ رہے کہ بخاری شریف میں جتنے بھی مہمل روات آئے ہیں ان تمام کی فرداً فرداً حافظ ابن حجر نے فتح الباری کے مقدمے میں تعیین کرنے کی کوشش کی ہے اور اس کے لیے ساتویں فصل مستقل قائم کی ہے، وہ مقدمہ "هدي الساري" کے نام سے معروف ہے۔

روات کے نام اور ان کے باپ کے نام میں اتفاق کی مثال

خلیل بن احمد ہے۔ اس نام کے دو ہیں: ایک خلیل بن احمد بن عمرو بن تمیم نحوی بانی عروض اور دوسرے خلیل بن احمد ابو بشر مزنی۔

روات، ان کے باپ اور ان کے داداؤں کے نام میں اتفاق کی مثال

احمد بن جعفر بن حمدان ہے۔ اس نام کے متعدد حضرات ہیں: ایک احمد بن جعفر بن حمدان بن مالک بغدادی ہے، دوسرے احمد بن جعفر بن حمدان بن عیسیٰ سقطی بصری ہے۔ تیسرے احمد بن جعفر بن حمدان دَینوری ہے۔ چوتھے احمد بن جعفر بن حمدان طرطوسی ہے۔

رواۃ کے نام، انکی نسبت اور انکے باپ کے نام میں اتفاق کی مثال

محمد بن عبداللہ انصاری ہے، اس نام کے دو ہیں: ایک قاضی ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ بن مثنی انصاری بصری شیخ بخاری اور دوسرے ابوسلمہ محمد بن عبداللہ بن زیاد انصاری۔

مہمل رواۃ کا حکم

اگر کسی سند میں مہمل راوی ہو، تو یہ دیکھیں گے کہ اس نام کے اس طبقے میں جتنے رواۃ ہیں وہ سب ثقہ ہیں یا کوئی ضعیف بھی ہے، اگر تمام ثقہ ہیں، تو سند میں مہمل کا ہونا کوئی نقصاندہ نہیں ہے؛ کیوں کہ مقصود حدیث کی صحت ہے اور وہ بہر حال موجود ہے اور اگر کوئی ضعیف ہو، تو کسی بھی طریقے سے اس کی تعیین کی جائے گی؛ لہٰذا اگر وہ ثقہ نکلا، تو روایت ''صحیح'' ہے اور اگر غیر ثقہ نکلا تو روایت ضعیف ہے۔

مہمل کی تعیین کا قاعدہ کلیہ

وہ قاعدہ یہ ہے کہ مہمل سے روایت کرنے والے کو دیکھا جائے کہ آیا اس کو ان میں سے کسی کے ساتھ کوئی خصوصیت ہے یا نہیں؛ خواہ وہ خصوصیت شدت ملازمت کی ہو یا ہم وطن ہونے کی ہو یا رشتہ دار ہونے کی ہو، اگر کوئی خصوصیت کسی کے ساتھ ہے، تو وہاں پر وہی مراد ہوگا اور اگر کسی کے ساتھ کوئی خصوصیت نہ ہو یا راوی کی ہر ایک کے ساتھ خصوصیت ہو، تو مسئلہ پیچیدہ ہو جائے گا، اس وقت قرائن اور ظن غالب کا سہارا لیا جائے گا، یقین سے کچھ بھی نہیں کہا جا سکے گا۔

فوائد: "متفقي الاسم" اس کے بعد "فقط" کا لفظ محذوف ہے، ورنہ تو اس کے مابعد کا عطف اس پر کرنا درست نہیں ہوگا۔ اور اس کے بعد تمام معطوفوں کے درمیان جو لفظ "أو" ہے وہ مانعۃ الخلو کے لیے ہے، یعنی مذکورہ چیزوں میں سے کسی دو کے اندر متفق ہوں یا تمام کے اندر متفق ہوں، ایسا نہیں ہو سکتا کہ کسی کے اندر بھی متفق نہ ہوں۔

"ولم يتميّزابما" یعنی راوی نے ان کے ساتھ کوئی ایسا وصف نہ ذکر کیا ہو جس کے ذریعہ وہ دوسرے سے ممتاز ہو جائے

"فباختصاصه" یہ "ومن أراد" کی جزاء ہے؛ مگر "فليعلم بأن" کی تقدیر کے ساتھ۔ یہ اس وقت ہے جب کہ متن اور شرح ممزوج ہوں ورنہ تو متن مجرد میں یہ "وإن روىٰ" کی جزاء ہے۔ "يتبين ذٰلك" ذٰلك کا مشار الیہ "الاختصاص" ہے۔

(**وإن**) روىٰ عن شيخٍ حديثاً فـ (**جَحَدَ الشَّيْخُ مَرْوِيَّهُ**) فإن كان (**جَزْماً**) كأن يقولَ: كَذَبَ عَلَيَّ، أومارَوَيْتُ له هذا، ونحوُ ذٰلك، فإن وقع منه ذٰلك (**رُدَّ**) ذٰلك الخبرُ لِكَذِبِ واحدٍ منهما لا بعينه، ولا يكونُ ذٰلك قادِحاً في واحدٍ منهما للتَّعارُضِ (**أو**) كان جَحْدُهُ (**احتمالاً**) كأن يقولَ: ما أَذْكُرُ هذا، أولا أَعْرِفُهُ، (**قُبِلَ**) ذٰلك الحديثُ (**في الأَصَحِّ**)؛ لأَن ذٰلك يُحتَمَلُ على نِسْيَانِ الشَّيْخِ، وقيل: لايُقبَلُ؛ لأنّ الفرعَ تَبَعٌ لِلْأَصْلِ في إِثْبَاتِ الْحَدِيْثِ بِحَيْثُ إذا أَثْبَتَ الأصلُ الْحَدِيْثَ، تَثْبُتُ رِوَايَةُ الْفَرْعِ، وكذٰلك ينبغي أن يكونَ فَرْعاً عليه وتَبَعاً له في التحقيقِ، وهذا مُتَعَقَّبٌ بأنّ عَدَالَةَ الْفَرْعِ يَقْتَضِيْ صِدْقَهُ، وعدمُ عِلْمِ الْأَصْلِ لايُنَافِيْهِ، فالْمُثْبِتُ مُقَدَّمٌ علىٰ النَافِيْ. وأمّا قياسُ ذٰلك بالشهادةِ ففاسدٌ؛ لأنّ شهادةَ الْفَرْعِ لا تُسْمَعُ مع الْقُدْرَةِ على شهادةِ الْأَصْلِ بخلافِ الرِّوايةِ فَافْتَرَقَا.

ترجمہ: اور اگر کوئی ثقہ راوی ثقہ استاذ سے کوئی حدیث روایت کرے اور استاذ اپنی روایت کا انکار کردے، تو اگر انکار یقین کے ساتھ ہو، مثلاً وہ یہ کہے "اس نے مجھ پر جھوٹ بولا" یا یہ کہے: میں نے اس سے یہ حدیث بیان نہیں کی' یا ان جیسی کوئی اور بات کہے، تو اگر استاذ سے یقین کے ساتھ انکار کرنا واقع ہو، تو وہ حدیث مردود ہوگی؛ کیوں کہ لاعلی التعیین کوئی ایک ان میں سے جھوٹا ہے اور اس حدیث کا مردود ہونا کسی ایک کو بھی مجروح نہیں کرے گا؛ کیوں کہ دونوں کی جرحیں متعارض ہیں۔ یا اگر اس کا انکار کرنا شک کے ساتھ ہو، مثلاً یہ کہے: مجھے یہ یاد

نہیں ہے، یا یہ کہے: میں اس کو نہیں جانتا، تو اصح قول کے مطابق اس حدیث کو قبول کیا جائے گا؛ اس لیے کہ اس انکار کو استاذ کے بھولنے پر محمول کیا جائے گا۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ قبول نہیں کیا جائے گا؛ اس لیے کہ اثبات حدیث میں فرع اصل کے تابع ہے؛ اس طرح کہ جب اصل حدیث کو ثابت کرتا ہے، تو فرع کی روایت ثابت ہوتی ہے اور اسی طرح مناسب یہ ہے کہ تحقیق نفی میں بھی اس کی حدیث اس کی فرع اور اس کے تابع ہو اور یہ بات اس طرح مردود ہے کہ فرع کی عدالت اس کے صدق کو مقتضی ہے اور اصل کو علم نہ ہونا فرع کے صدق کے منافی نہیں ہے؛ لہٰذا مثبت نافی پر مقدم ہوگا۔ رہا روایت کو شہادت پر قیاس کرنا، تو یہ فاسد ہے؛ کیوں کہ اصل کی شہادت کے حصول پر قدرت ہونے کے ساتھ فرع کی شہادت نہیں سنی جاتی ہے، برخلاف روایت کے؛ لہٰذا دونوں ایک دوسرے سے جدا ہو گئے۔

من حدث ونسی

وہ یہ ہے کہ کوئی ثقہ راوی اپنے ثقہ استاذ سے کوئی حدیث روایت کرے اور جب شاگرد اپنے استاذ کے سامنے اس کو پیش کرے، تو استاذ اپنی روایت کا انکار کردے، مثلاً یہ کہے کہ میں نے یہ حدیث نہیں بیان کی ہے، یا یہ میری حدیث نہیں ہے۔

اس روایت کا حکم

استاذ اگر اپنی حدیث کا انکار کرتا ہے، تو اس کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ یقین کے ساتھ انکار کرے، مثلاً یہ کہے کہ یہ مجھ پر جھوٹ بول رہا ہے یا میں نے اس سے یہ حدیث نہیں بیان کی ہے، یا یہ میری حدیث ہے ہی نہیں وغیرہ وغیرہ، اس وقت یہ خبر مردود ہوگی؛ اس لیے کہ استاذ وشاگرد میں سے کوئی ایک لاعلی التعیین یقیناً جھوٹا ہے، یعنی اگر شاگرد سچا ہے، تو استاذ اپنے قول میں جھوٹا ہے اور اگر استاذ اپنے قول میں سچا ہے، تو شاگرد جھوٹا ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب وہ خبر مردود ہوگئی، تو کیا اس کی وجہ سے استاذ وشاگرد میں سے کوئی مجروح ہوگا یا نہیں؟ اور اس روایت کے علاوہ ان کی دوسری روایتیں مردود ہوں گی یا نہیں؟ پہلے

سوال کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ ان میں سے کوئی مجروح نہیں ہوگا؛ کیوں کہ دونوں کے قولوں میں تعارض ہے یعنی جس طرح استاذ انکار کرکے شاگرد کے اوپر جرح کر رہا ہے، اسی طرح شاگرد بھی روایت کرکے استاذ پر جرح کر رہا ہے اور حال یہ ہے کہ دونوں ثقہ ہیں، اس لیے اگر کسی ایک کا قول لیا جائے، تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی؛ لہٰذا دونوں کا قول ساقط ہو جائے گا اور کوئی بھی مجروح نہیں ہوگا اور علامہ قاسم بن قطلوبغا حنفی کے بقول دونوں میں سے کوئی ایک اس لیے بھی مجروح نہیں ہوگا کہ استاذ کا ثقہ ہونا اس کے جھوٹے ہونے سے مانع ہے؛ لہٰذا یہ شاگرد سے نسیان کے صدور کو ثابت کرے گا اور شاگرد کا ثقہ ہونا اس کے جھوٹے ہونے سے مانع ہے، لہٰذا یہ استاذ سے نسیان کے صدور و ثابت کرے گا اور یہ معلوم نہیں کہ واقع اور نفس الامر کس کے مطابق ہے، اس لیے کوئی بھی مجروح نہیں ہوگا۔

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ دونوں میں سے کوئی ایک اگرچہ جھوٹا ہے؛ لیکن اس سے جھوٹ کا صدور عمداً نہیں ہوا؛ بلکہ نسیاناً ہوا ہے اور ثقہ کے نسیان سے اس کی تمام مرویات مردود نہیں ہوتی ہیں۔

دوسری قسم یہ ہے کہ استاذ شک کے ساتھ انکار کرے، مثلاً یہ کہے کہ مجھے یہ حدیث یاد نہیں ہے، یا میں اس حدیث کو نہیں جانتا، تو اس صورت میں مصنف نے دو مذاہب ذکر کیے ہیں: ایک جو کہ جمہور فقہاء، محدثین اور متکلمین کا مذہب ہے، وہ یہ ہے کہ یہ حدیث مقبول ہوگی؛ اس لیے کہ اس انکار کو استاذ کے نسیان پر محمول کیا جائے گا، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ استاذ بیان کرنے کے بعد بھول گیا ہے؛ مگر شاگرد کو یاد ہے اور جب ذاکر و ناسی میں تعارض ہو، تو حکم ذاکر کے لیے ہوتا ہے، اس لیے شاگرد کی بات مانتے ہوئے، روایت مقبول ہوگی۔

دوسرا مذہب امام ابو یوسف کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی وہ روایت مقبول نہیں ہوگی؛ اس لیے کہ شاگرد فرع ہے اور استاذ اصل ہے اور حدیث کو ثابت کرنے میں فرع اصل کے تابع ہوتا ہے، یعنی جب استاذ جو کہ اصل ہے حدیث کو ثابت کرتا ہے، تو شاگرد جو کہ فرع ہے اس کی حدیث ثابت ہوتی ہے، تو مناسب یہ ہے کہ نفی کے تحقق میں بھی شاگرد کی حدیث استاذ کے تابع ہو اور حال یہ ہے کہ استاذ نے تو اس حدیث کی نفی کر دی ہے، اس لیے وہ

حدیث مقبول نہیں ہوگی۔

اس قول کا رد یہ ہے کہ شاگرد کا ثقہ ہونا اس کے صدق کو مستلزم ہے، رہا استاذ کو اس روایت کا علم نہ ہونا، تو یہ شاگرد کے صدق کے منافی نہیں ہے اور شاگرد حدیث کو ثابت کرنے والا اور جزم کرنے والا ہے، جب کہ استاذ نفی اور تردد کرنے والا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مُثبِت جازم مقدم ہوتا ہے نافی متردد پر، اس لیے حدیث مقبول ہوگی۔

ایک سوال اور اس کا جواب

امام ابو یوسف کی طرف سے سوال یہ ہے کہ جس طرح شہادت علی الشہادت میں اصل کا فرع کی تکذیب کرنا اس پر جرح کرنا ہے، اسی طرح روایت میں بھی استاذ کا شاگرد کی تکذیب کرنا اس پر جرح ہونا چاہیے اور جب متعین طور پر شاگرد مجروح ہوگیا، تو وہ حدیث مقبول نہیں ہوگی۔

اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ روایت کو شہادت پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے؛ کیوں کہ اصل کی شہادت پر قدرت کے ساتھ فرع کی شہادت مقبول نہیں ہے، اس کے برخلاف استاذ جو کہ اصل ہے اس کی روایت پر قدرت کے ساتھ شاگرد جو کہ فرع ہے اس کی روایت مقبول ہے اور جب شہادت و روایت میں یہ اور اس کے علاوہ متعدد فرق ہیں، تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا فاسد ہی ہوگا۔

بھولنے کے بعد روایت کرنے کی مثال

روى الخطيب من طريق حماد بن سلمة عن عاصم عن أنس قال: حدثني إبناي عني عن النبي ﷺ أنه كان يكره أن يجعل فص الخاتم مما سواه. (تدريب الراوي ۱/۲۸۶)

فوائد: "فإن وقع منه ذلك" یہ شرط اول کی تاکید ہے اور اس کے بعد جزاء ہے۔

"رُدّ ذلك الخبر" یہ اصح قول کے مطابق ہے، جب کہ علامہ سمعانی اور علامہ تاج الدین

سُبکی متوفی ۷۷۱ھ نے فرمایا کہ وہ حدیث مقبول ہے؛ اس لیے کہ یہ احتمال ہے کہ استاذ اپنے شاگرد سے بیان کرنے کے بعد بھول گیا ہو۔ اس مسئلے میں مزید اقوال ہیں، دیکھیے (تدریب الراوي ۱/۲۸۵)

"فافترقا" روایت اور شہادت میں متعدد فرق ہیں، علامہ جلال الدین سیوطی نے اکیس فرق ذکر کیے ہیں، دیکھیے! تدریب الراوي ۱/۲۸۲

(وفيه) أي في هٰذَا النوعِ، صَنَّفَ الدَّارَ قُطْنِيُّ كتابَ: (**"مَنْ حَدَّثَ وَنَسِيَ"**) وفيه ما يَدُلُّ على تقويةِ الْمَذْهَبِ الصحيحِ؛ لكونِ كثيرٍ منهم حَدَّثُوْا بأحاديثَ، فلمّا عُرِضَتْ عليهم، لم يَتَذَكَّرُوها؛ لٰكِنَّهم لاعتمادِهِمْ على الرُّواةِ عنهم صارُوْا يروونها عن الذينَ رَوَوْها عنهم عن أَنْفُسِهِمْ. كَحديثِ سُهَيْلِ بْنِ أبي صالحٍ عن أبيه عن أبي هريرةَ مَرْفُوعًافي قِصَّةِ الشاهدِ واليمينِ.قال عبدُالعزيزِبْنُ محمدٍ الدَّراوَرْدِيُّ: حَدَّثَنِي به رَبِيْعَةُ بْنُ أبي عَبْدِ الرَّحمٰنِ عن سُهيلٍ، قال: فَلَقِيتُ سُهَيْلاً فَسَأَلْتُهُ عنه، فلم يَعْرِفْهُ، فَقُلْتُ: إِنَّ رَبِيْعَةَ حَدَّثَنِيْ عنك بِكَذا، فكان سُهَيْلٌ بعد ذٰلك يقولُ: حدثني ربيعةُ عني أني حَدَّثْتُهُ عن أبي به، ونظائرُهُ كثيرةٌ.

ترجمہ: اور اس میں یعنی اس نوع میں امام دارقطنی نے "كتاب من حدث ونسي" نامی کتاب تصنیف کی ہے اور اس میں مذہب صحیح کی تقویت پر بہت سے دلائل ہیں؛ اس لیے کہ بہت سے محدثین نے حدیثیں بیان کیں، پھر جب وہ حدیثیں ان کے سامنے پیش کی گئیں، تو انھیں وہ یاد نہیں آئیں؛ لیکن ان کو اپنے روات پر اعتماد ہونے کی بنیاد پر وہ ان حدیثوں کو اپنے آپ سے ان لوگوں کے واسطے سے روایت کرنے لگے، جنھوں نے وہ ان سے روایت کیا تھا، جیسا کہ شاہد اور یمین کے قصے میں سہیل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ہریرۃ کی حدیث مرفوع ہے۔ عبدالعزیز بن محمد دراوردی نے فرمایا کہ مجھ سے یہ حدیث ربیعۃ بن ابی عبدالرحمٰن نے سہیل سے روایت کیا ہے، عبدالعزیز کہتے ہیں کہ پھر میری ملاقات سہیل سے ہوگئی، تو میں

نے اس حدیث کے متعلق ان سے سوال کیا، تو انھوں نے اس کو نہیں پہچانا، اس پر میں نے کہا کہ ربیعہ نے تو مجھ سے یہ حدیث آپ کے واسطے سے ہی بیان کی ہے، تو اس کے بعد سہیل اس طرح کہتے تھے کہ مجھ سے ربیعہ نے بیان کیا میرے واسطے سے اور میں نے اس کو اپنے باپ سے سند مذکور ہی کے ساتھ بیان کیا ہے اور اس جیسی حدیثیں بکثرت ہیں۔

شرح: نوع من حدث ونسی سے متعلق بہت سی تصنیفیں وجود پذیر ہوئی ہیں، مثلاً خطیب بغدادی کی ''أخبار من حدث ونسي'' ہے، اسی طرح امام دارقطنی کی ''کتاب من حدث ونسي'' ہے۔ پھر جاننا چاہیے کہ جب استاذ نے شک کے ساتھ انکار کیا ہو، تو اصح مذہب یہ ہے کہ وہ حدیث مقبول ہوگی، اس کی ایک دلیل تو وہ ہے جو پہلے بیان کی گئی اور دوسری دلیل یہ ہے کہ امام دارقطنی نے اپنی کتاب مذکور میں ایسی بہت سی حدیثیں ذکر کی ہیں جن سے اس بات کی تائید ہوتی ہے اور وہ اس طرح کہ بہت سی حدیثیں اس میں ایسی ہیں کہ ان کو اولاً محدثین نے اپنے شاگردوں سے بیان کیا تھا، پھر بعد میں جب ان کے سامنے وہ حدیثیں رکھی گئیں، تو ان کو یاد نہیں آیا کہ میں نے یہ حدیثیں ان سے بیان کی ہیں، گویا شک کے ساتھ ان حدیثوں کا انکا کیا؛ لیکن چوں کہ ان کو اپنے شاگردوں پر اعتماد تھا، اس لیے وہ ان حدیثوں کو اپنے شاگردوں سے روایت کرنے لگے اور ان کے بعد اپنا واسطہ ذکر کرنے لگے۔ اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ وہ حدیثیں مقبول ہیں؛ کیوں کہ اگر وہ حدیثیں مقبول نہ ہوتیں، تو وہ محدثین ان کو اپنے شاگردوں سے روایت کرنے کی زحمت کیوں اٹھاتے؟

سوال یہ ہے کہ اس کتاب میں ایسی حدیثیں کتنی ہیں؟ جواب یہ ہے کہ ایسی حدیثیں بکثرت ہیں، بطور نمونہ یہ حدیث ہے ''أخرج أبو داؤود والترمذي، وابن ماجه من رواية ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قضى بالشاهد واليمين.

عبدالعزیز بن محمد دراوردی کہتے ہیں کہ یہ حدیث ربیعۃ بن ابی عبدالرحمن نے مجھ سے سند مذکور سے بیان کی، جس میں ربیعہ کے استاذ سہیل ہیں، پھر میری ملاقات براہ راست سہیل سے ہوگئی، تو میں نے ان سے اس حدیث کے متعلق پوچھا کہ یہ حدیث آپ نے بیان کی ہے؟

انھوں نے جواب دیا کہ میں اس حدیث کو نہیں جانتا ہوں، اس پر میں نے کہا کہ ربیعہ نے یہ حدیث مجھ سے آپ ہی کے سند سے بیان کی ہے، اس کے بعد سے سہیل اس حدیث کو بیان کرتے وقت یہ کہتے تھے: حدثني ربيعة عني اني حدثته عن أبي عن أبي هريرة الخ.

فوائد: ''عنهم عن أنفسهم'' پہلا جار ''رووها'' سے متعلق ہے اور دوسرا ''يروونها'' سے متعلق ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ دوسرا پہلے کی تاکید ہو اور مطلب یہ ہے کہ وہ اساتذہ بوقت روایت دو واسطے ذکر کرتے: ایک اپنے انھیں شاگردوں کا جنھوں نے ان سے روایت کیا ہے اور دوسرا واسطہ اپنا ذکر کرتے تھے۔

''فكان سهيل بعد ذلك يقول حدثني ربيعة'' علامہ قاسم بن قطلو بغا نے فرمایا کہ اگر مصنف نے واقعہ کے لفظ میں کوئی تغیر نہیں کیا ہے، تو سہیل کو چاہیے کہ اس طرح کہتے: حدثني الدراوردي عن ربيعة أني حدثته عن أبي'' (القول المبتكر ص ۱۷۱)

راقم عرض کرتا ہے کہ مصنف نے واقعہ کے لفظ میں تغیر کر دیا ہے، اس لیے ان کی عبارت میں قصور واقع ہو گیا اور وہ تغیر یہ ہے کہ ربیعۃ بن ابی عبدالرحمٰن سے روایت کرنے والے دو ہیں: ایک عبدالعزیز بن محمد دراوردی اور دوسرے سلیمان بن بلال، مصنف نے دونوں کے الفاظ میں خلط ملط کر دیا ہے، امام ابو داؤد نے دونوں کی روایتوں کو بیان کیا ہے، ان کو ملاحظہ کیجئے تاکہ خلط واضح ہو جائے، فرماتے ہیں:

حدثنا أحمدبن أبي بكر أبومصعب الزهري قال: حدثنا الدراوردي، عن ربيعة بن أبي عبدالرحمن، عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد، قال أبوداؤد: وزادني الربيع بن سليمان المؤذن في هذا الحديث قال: أخبرنا الشافعي عن عبد العزيز قال: فذكرت ذلك لسهيل، فقال أخبرني ربيعة، -وهوعندي ثقة- أني حدثته إياه ولا أحفظه، قال عبدالعزيز: وقدكان أصابت سهيلاً علة أذهبت بعض عقله ونسي بعض حديثه فكان سهيل بعدُ يحدثه عن ربيعة عنه عن أبيه.

سلیمان بن بلال کی حدیث ملاحظہ کیجئے: حدثنا محمد بن داؤود الإسكندراني

قال:حدثنا زياد -يعني ابن يونس- قال:حدثني سليمان بن بلال عن ربيعة بإسناد أبي مصعب ومعناه. قا ل سليما ن:فلقيت سهيلا، فسألته عن هذا الحديث، فقال: ما أعرفه، فقلت له: إن ربيعة أخبرني به عنك، قال:فإن كان ربيعة أخبرك عني، فحدِّثْه به عن ربيعة عني. (ابو داؤد، باب لقضاء باليمين والشاهد ص ۵۰۸)

تنبیه: حافظ ابن صلاح کی عبارت میں بھی خامی ہے۔ ملاحظہ ہو:(مقدمة ابن الصلاح ص ۹۲)

(**وإن اتفق الرّاوةُ**) في إسنادٍ من الأسانيدِ (**في صِيَغِ الأداءِ**)، كَسَمِعْتُ فُلاناً قال: سَمِعْتُ فُلانًا، أو:حَدَّثَنَا فُلانٌ قال: حَدَّثَنَا فُلانٌ وغيرِ ذلك من الصِّيَغِ، (**أوغَيْرِهَا مِنَ الْحَالاتِ**) الْقَوْلِيَّةِ، كَسَمِعْتُ فُلاناً يقولُ أَشْهَدُ بِاللّٰه لقد حَدَّثَنِي فُلانٌ إلى آخرِهِ، أو الْفِعْلِيَّةِ، كقولِهِ: دَخَلْنَا علىٰ فُلان، فَأَطْعَمَنَا تَمْراً إلى آخرِهِ، أوالقَوْلِيَّةِ والفِعْلِيَّةِ معاً، كقولِهِ: حَدَّثَنِي فُلانٌ وهو آخِذٌ بِلِحْيَتِهِ قال: آمَنْتُ بالقدرِ إلى آخرِهِ، (**فهوالمسلسلُ**) وهومن صفاتِ الإِسْنَادِ، وقَدْ يَقَعُ التسلسلُ في مُعْظَمِ الإِسْنَادِ، كحديثِ الْمسلسلِ بالأَوَّلِيَّةِ؛ لأن السِّلْسِلَةَ يَنْتَهِي فيهِ إلى سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ فقط، ومن رواهُ مُسَلْسَلاً إلى مُنْتَهَاهُ، فقد وَهِمَ.

ترجمہ: اوراگر کسی سند کے روات ادائے حدیث کے صیغوں میں متفق ہوں، جیسے:سمعت فلا ناقال: سمعت فلانا (میں نے فلان کو سنا کہ انھوں نے فرمایا کہ میں نے فلاں کو سنا) یا جیسے:حدثنافلان قال: حدثنافلان (ہم سے فلاں نے بیان کیا انھوں نے کہا کہ ہم سے فلاں نے بیان کیا) اوران جیسے صیغے، یاان صیغوں کے علاوہ یعنی قولی حالت میں متفق ہوں، جیسے:سمعت فلانا يقول: أشهد بالله لقد حدثني فلان إلى ا خره (میں نے فلاں کو کہتے ہوئے سنا کہ میں خدا کو گواہ بنا تا ہوں کہ مجھ سے فلاں نے بیان کیا، آخر سند تک) یا فعلی حالت میں، جیسے:راوی کا یہ قول:دخلناعلى فلان فأطعمناتمرا إلى أخره (ہم فلاں کے پاس گئے، تو انھوں نے ہمیں کھجور کھلایا، آخر سند تک) یا قولی اور فعلی ؛دونوں حالتوں میں، جیسے:راوی کا یہ قول:حدثني فلان وهو اخذبلحية قال:أمنت بالقدرإلى اخره (مجھ

سے فلاں نے اپنی داڑھی پکڑ کر بیان کیا کہ میں تقدیر پر ایمان لایا آخر سند تک) تو یہ نوع ''مسلسل ہے۔ تسلسل سند کی صفت ہے اور تسلسل کبھی سند کے اکثر حصہ میں ہوتا ہے، جیسے اولیت کے ساتھ تسلسل کی حدیث؛ اس لیے کہ اس میں تسلسل سفیان بن عیینہ پر ختم ہو جاتا ہے اور جس نے اس کو آخر سند تک تسلسل کے ساتھ روایت کیا ہے اس سے غلطی ہوئی ہے۔

حدیث مسلسل

وہ حدیث ہے جس کی سند کے تمام یا اکثر رجال کسی صفت یا حالت پر متفق ہوں؛ خواہ وہ حالت یا صفت رواۃ کی ہوں یا روایت کی اور رواۃ کے صفات واحوال چاہے اقوال ہوں یا افعال ہوں یا دونوں ہوں اور خواہ روایت کے صفات ادا کے صیغوں سے متعلق ہوں یا اس کے زمان سے یا اس کے مکان سے۔(تدریب الراوي ۲/۱٦۸ -فتح المغیث للعراقي ص ۳۱۹)

رواۃ کی قولی حالت کی مثال

إن النبي ﷺ قال لمعاذبن جبل:یامعاذ! إنی أحبك، فقل في دبر كل صلاة:اللهم أعني علي ذكرك وشكرك وحسن عبادتك.

اس کے تمام رواۃ ''أناأحبك فقل ''میں متفق ہیں۔(فتح المغیث للعراقي ص ۳۲۰)

رواۃ کی فعلی حالت کی مثال

إن أباهريرة قال: شبّك بیدی أبو القاسمؐ وقال: خلق الله الأرض یوم السبت.

اس کے تمام رواۃ اس میں متفق ہیں کہ اساتذہ نے اپنے شاگردوں کے ہاتھوں کو اپنے ہاتھوں میں لے کر یہ حدیث بیان کی ہے۔(أیضاً ۳۲۰)

ایک ساتھ دونوں حالتوں کی مثال

عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: لایجد العبد حلاوة الإیمان

حتی 'یؤمن بالقدر خیره وشره، حلوه ومُرّه. وقبض رسول الله ﷺ علی لحیته و قال: امنت بالقدر خیره وشره وحلوه ومره اس کے تمام روات داڑھی پکڑ کر''امنت بالقدر خیره وشره، حلوه ومُرّه'' کہنے پر متفق ہیں۔(أیضاص ۳۲۰)

تسلسل کس کی صفت ہے؟

تسلسل کا معنی ہے ایک چیز کے بعض کا دوسرے بعض سے متصل ہونا؛ اس لیے یہ صرف سند کی صفت ہے، اس کے برخلاف مرفوع موقوف وغیرہ صرف متن کی صفات ہیں اور صحیح وغیرہ دونوں کی صفات ہیں۔

سند کے اکثر حصے میں تسلسل کی مثال

عن عبدالرحمن بن بشرعن سفیان بن عیینة عن عمر وبن دینار عن أبي قابوس عن عبدالله بن عمروعن النبي ﷺ قال:الراحمون یرحمهم الرحمن، ارحموامن في الأرض یرحمکم من في السماء.

یہ حدیث مسلسل بالاولیت ہے؛ اس لیے کہ اس کے روات نے اول ملاقات میں اپنے اساتذہ سے اس کو سنا ہے؛ لیکن یہ تسلسل آخر یعنی صحابی تک باقی نہیں رہا ہے؛ بلکہ آخر سے کچھ پہلے ہی ختم ہو گیا ہے۔ کس راوی پر ختم ہوا ہے؟ مصنف فرماتے ہیں کہ سفیان بن عیینہ پر ختم ہوا ہے، جب کہ علامہ تقی الدین بن دقیق العید فرماتے ہیں کہ صحیح قول کے مطابق عبدالرحمٰن بن بشر پر ختم ہوا ہے اور علامہ جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں کہ عمرو بن دینار پر ختم ہوا ہے۔ دیکھیے:(تدریب الراوي ۱۶۹/۲-الا قتراح في بیا ن الاصطلاح، ص۱۸)

یہ بھی جان لینا چاہیے کہ ابونصر محمد بن طاہر الوزیری اور ابوالمظفر محمد بن علی طبری شیبانی نے اس کو آخر تک اولیت کے تسلسل کے ساتھ روایت کیا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہ غلط ہے۔ صحیح قول کے مطابق آخر سے پہلے ہی تسلسل ختم ہو جاتا ہے۔

فوائد: "في إسنادمن الأسانید" اس کا تعلق "الرواة" سے ہے، تقدیر عبارت ہے:

"الرواة المذكورة في إسناد.

"في صيغ الأداء" یہ "اتفق" فعل سے متعلق ہے۔

"أو حدثنا فلان" اس کا عطف پہلے "سمعت فلانا" کے محل پر ہے۔

"غيرها من الحالات" غیر کا عطف "صيغ الأداء" پر ہے اور "من الحالات" غیر کا بیان ہے۔

(**وَصِيَغُ الأداء**) الْمُشَارُ إليها على ثمانِ مَرَاتِبَ: الْأُولىٰ (**سَمِعْتُ وَحَدَّثَنِي، ثم أَخْبَرَنِي وقرأتُ عليه**) وهي المَرْتَبةُ الثانِيَةُ، (**ثم قُرِئَ عليه وأناأسْمَعُ**) وهي الثالِثَةُ، (**ثم أَنْبَأَنِي**) وهي الرابِعَةُ (**ثم نَاوَلَنِي**) وهي الخامِسَةُ (**ثم شَافَهَنِي**) أي بِالْإِجَازَةِ وهي السّادسةُ (**ثم كَتَبَ إلَيّ**) أي بِالْإِجَازَةِ وهي السَابِعَةُ (**ثم عَنْ ونَحْوُها**) من الصِّيَغِ المحتملة للسّماعِ والإجازَةِ، ولعدمِ السّماعِ أيضًا وهذا مثلُ "قال" و"ذكر" و"روىٰ"

ترجمہ: اور ادائے حدیث کے وہ الفاظ جن کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، آٹھ مرتبے پر ہیں: پہلا "سمعت" اور "حدثني" ہے، پھر "أخبرني" اور "قرأت عليه" ہے، یہ دوسرا درجہ ہے پھر "قرئ عليه وأناأسمع" ہے اور یہ تیسرا درجہ ہے۔ پھر "أنبأ ني" ہے اور یہ چوتھا درجہ ہے، پھر "ناولني" ہے اور یہ پانچواں درجہ ہے۔ پھر "شافهني بالإجارة" ہے اور یہ چھٹا درجہ ہے۔ پھر "كتب إليّ بالإجازة" ہے اور یہ ساتواں درجہ ہے۔ پھر "عن" اور اس جیسے وہ الفاظ ہیں جو سماع اور اجازت کا احتمال رکھتے ہیں اور عدم سماع کا بھی رکھتے ہیں اور ایسے الفاظ جیسے: "قال"، ذکر اور "روی"

ادائے حدیث کے الفاظ اور ان کے مراتب

ادائے حدیث کے الفاظ تو بہت ہیں، البتہ ان کو آٹھ درجوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے (۱) سمعت (میں نے سنا) حدثني (مجھ سے بیان کیا)۔ (۲) أخبرني (مجھ

کوخبر دی)قرأت علیه (میں نے ان کے سامنے پڑھا)(۳)قرئ علیه وأناأسمع. (ان کے سامنے پڑھا جارہا تھا اور میں سن رہا تھا)(۴)أنبأني (اس نے مجھے خبر دی)(۵)ناولني (اس نے مجھے دیا) (٦) شافهني (اس نے مجھے زبانی اجازت دی) (۷) کتب إليّ بالإجازة (اس نے میرے پاس اجازت کے ساتھ لکھ کر بھیجا)۔(۸)عن، قال، ذکر، روی، یہ اور ان جیسے وہ الفاظ جو سماع اور عدم سماع؛ دونوں کا احتمال رکھتے ہیں۔

(فـ) اللفظانِ (**الأوَّلانِ**) من صِيَغِ الأداءِ وهما: "سَمِعْتُ" و"حَدَّثَنِيْ" صالحانِ (**لمن سمع وحدَهُ من لفظِ الشَّيْخِ**) وتخصيصُ التَّحْدِيْثِ بما سَمِعَ من لفظِ الشَّيْخِ هو الشائعُ بين أهلِ الحديثِ اِصطلاحاً. ولافرقَ بين التحديثِ والإخبارِ من حيثُ اللغةُ. وفي ادّعاء الفرقِ بينهما تكلّفٌ شديدٌ؛ لكن لمّا تَقَرَّرَ في الاصطلاحِ، صار ذلك حقيقةً عُرفِيَّةً فَتُقَدَّمَ علىٰ الحقيقةِ اللُّغَوِيَّةِ، مع انّ هذا الاصطلاحَ إنماشاعَ عند المَشَارِقَةِ ومن تَبِعَهُم، وأماّ غالبُ الْمَغَارِبَةِ، فلم يستعملواْ هذا الاصطلاحَ ؛ بل الإخبارُ والتحديثُ عندهُم بمعنىً واحدٍ (**فإن جَمَعَ**) الراويُ أي أَتىٰ بصيغةِ الْأولىٰ جمعا، كأن يقول: حَدَّثَنَا فُلانٌ، أو سَمِعْنَا فُلاناًيقولُ (**فـ**) هودليلٌ على أنه سَمِعَه منه(**مع غيرِه**) وقد يكون النونُ للعظَمةِ؛ لكن بِقِلَّةٍ (**وأَوَّلُهَا**) أي صِيَغِ الْمَرَاتِب (**أَصْرَحُهَا**) أي أصرحُ صِيَغِ الْأَداءِ في سَمَاعِ قَائِلِهَا؛ لأنها لايَحْتَمِلُ الواسطَةَ، ولأنّ "حَدَّثَنِي" قد يُطْلَقُ في الإجازةِ تَدْلِيسًا (**وأرفَعُها**) مِقْدَارًاما يَقَعُ (**في الإِمْلاءِ**) لمَا فيه من التَّثَبُّتِ والتَّحَفُّظِ.

ترجمه: تو ادائے حدیث کے الفاظ میں سے پہلے دونوں الفاظ جو کہ ''سمعت'' اور "حدثني" ہیں، اس شخص کے لیے مستعمل ہوتے ہیں جس نے تنہا استاذ کی بات سنی ہو۔ تحدیث کو استاذ کے لفظ سے سننے کے ساتھ خاص کرنا اصطلاح کے اعتبار سے محدثین کے درمیان مشہور ہے، حالاں کہ لغت کے اعتبار سے تحدیث اور اخبار میں کچھ فرق نہیں ہے اور

دونوں کے درمیان (لغت کے اعتبار سے) فرق کا دعویٰ کرنا انتہائی تکلف ہے؛ لیکن چوں کہ اصطلاح کے اعتبار سے فرق مستحکم ہو چکا ہے، اس لیے وہ فرق حقیقت عرفیہ ہو گیا ہے اور وہ حقیقت لغویہ پر مقدم ہوگا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ہے کہ یہ اصطلاح اہل مشرق اور ان کے متبعین کے یہاں شائع ہے؛ لیکن اہل مغرب اس اصطلاح کو استعمال نہیں کرتے ہیں؛ بلکہ ان کے یہاں اخبار اور تحدیث ایک ہی معنی میں ہیں۔ پھر اگر راوی جمع کا لفظ بولے یعنی پہلے درجے کے الفاظ کو بطور جمع استعمال کرے؛ جیسا کہ یہ کہے: حدثنا فلان (فلاں نے ہم سے بیان کیا) یا "سمعنافلانایقول" فلاں کو ہم نے کہتے ہوئے سنا)، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اس کو دوسرے کے ساتھ سنا ہے، گاہے نون کا استعمال عظمت کے لیے بھی ہوتا ہے اور جملہ مراتب کے الفاظ میں سے سب سے پہلا لفظ (یعنی سمعت) اپنے کہنے والے کے سماع کے ثبوت میں، تمام الفاظِ ادا سے زیادہ صریح ہے؛ اس لیے کہ وہ واسطہ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور اس لیے بھی کہ "حدثني" اجازت کی تدلیس کے لیے بھی گاہے استعمال ہوتا ہے اور پہلے درجے کے الفاظ جب استاذ کے املاء کراتے وقت واقع ہوں، تو ان کا مرتبہ سب سے بلند ہے؛ کیوں کہ اس میں بہت ہی احتیاط ہے۔

سمعت اور حدثنی کا استعمال

یہ دونوں الفاظ؛ خواہ بصیغۂ واحد متکلم ہوں یا بصیغۂ متکلم مع الغیر بہر دو صورت اس وقت استعمال کرنا صحیح ہے، جب کہ استاذ پڑھ رہا ہو اور شاگرد سن رہا ہو، خواہ استاذ اپنے حفظ سے پڑھ رہا ہو؛ یا کتاب سے دیکھ کر اور چاہے وہ مکتوب اسی کا لکھا ہوا ہو یا کسی اور کا۔ پھر اگر شاگرد سنتے وقت تنہا ہو، تو بصیغۂ واحد متکلم "سمعت" یا "حدثنی" کہے اور اگر اس کے ساتھ کوئی اور بھی ہو یا خواہ ایک ہو یا زیادہ ہو اور چاہے مرد ہو یا عورت، تو بہر صورت بصیغہ متکلم مع الغیر "سمعنافلانایقول" یا "حدثنافلان" کہے۔ کبھی کبھی صیغۂ متکلم مع الغیر راوی اس وقت بھی استعمال کر لیتا ہے، جس وقت کہ وہ سنتے وقت تنہا ہو، اس وقت صیغہ جمع کا استعمال بطور تعظیم کے لیے ہوگا۔

تحدیث اور اخبار میں فرق

لغت کے اعتبار سے صحیح یہ ہے کہ ان میں کوئی فرق نہیں ہے؛ البتہ بعض لوگوں نے فرق ہونے کا دعویٰ کیا ہے وہ یہ ہے کہ "اخبار" "خِبرۃ" سے ماخوذ ہے اور اس کا معنی امتحان ہے اور چوں کہ جب طالب علم پڑھتا اور استاذ سنتا ہے، جس کے لیے "اخبار" کا لفظ استعمال ہوتا ہے اس میں بھی امتحان کا معنی پایا جاتا ہے بایں طور کہ یہ خطرہ لگا رہتا ہے کہ استاذ اس کو برقرار رکھیں گے یا نہیں؟ مصنف فرماتے ہیں کہ اس طرح کا فرق سراسر تکلف ہے۔

اصطلاح کے اعتبار سے فرق ہے یا نہیں؟ اس میں دو جماعت ہے: اہل مشرق اور ان کے متبعین کے اعتقاد اور عمل میں دونوں کے اندر فرق ہے، وہ یہ کہ تحدیث کا استعمال اس وقت درست ہے جب کہ استاذ نے پڑھا ہو اور شاگرد نے سنا ہو اور چوں کہ یہ فرق اہل مشرق کے یہاں مستحکم ہو چکا ہے، اس لیے فرق کرنا معنی مجازی نہیں ہوگا؛ بلکہ معنی حقیقی ہی ہوگا، البتہ حقیقت، حقیقت عرفیہ ہوگی، نہ کہ لغویہ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی لفظ کی حقیقت لغویہ الگ ہو اور حقیقت عرفیہ الگ ہو، تو استعمال کے وقت حقیقت عرفیہ حقیقت لغویہ پر مقدم ہوتی ہے، لہذا جب بھی تحدیث اور اخبار استعمال ہوں گے فرق والا معنی ہی مراد ہوگا۔

جمہور اہل مغرب دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے ہیں؛ بلکہ دونوں میں سے جس کو چاہیں استعمال کرتے ہیں، خواہ استاذ نے پڑھا ہو اور شاگرد نے سنا ہو، یا شاگرد نے پڑھا ہو اور استاذ نے سنا ہو۔

ثبوتِ سماع میں سب سے صریح لفظ

وہ لفظ جو اس بات میں سب سے زیادہ صریح ہو کہ کہنے والے نے اپنے استاذ سے سنا ہے، وہ لفظ "سمعت" ہے؛ کیوں کہ یہ لفظ براہ راست سننے کے لیے متعین ہے، اس میں اس بات کا کوئی احتمال نہیں ہے کہ کسی واسطے سے سنا ہو، اس کے برخلاف ''حدثني'' وغیرہ میں دوسرے کے واسطے سے سننے کا احتمال موجود ہے اور اس لیے بھی کہ "سمعت"

تدلیسًا اجازت کے لیے مستعمل نہیں ہوتا ہے، جب کہ "حدثني" استعمال ہو جاتا ہے۔

پھر جاننا چاہیے کہ استاذ جب اپنے منہ سے حدیث سنائے، تو اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ املا کراتے ہوئے سنائے، دوسرا یہ کہ سرداً بیان کرتے ہوئے سنائے، پہلی صورت کا مقام پڑھا ہوا ہے؛ کیوں کہ اس میں غلطی کا امکان کم سے کم ہے اور احتیاط بھی اس میں زیادہ ہے۔

(**والثالثُ**) وهوأَخْبَرَنِي (**والرابعُ**) وهو قرأتُ عليه (**لِمنْ قرأ بنَفْسِهِ على الشيخِ، فإن جَمَعَ**) كأن يقولَ: أَخبرَنَا أوقَرَأْنَا عَلَيْهِ (**فهو كَالْخَامِسِ**) وهو قُرِئَ عليه وأنا أَسمَعُ. وَعُرِفَ من هذا أنّ التعبيرَ بقرأتُ لمن قَرَأَ خيرٌ من التعبيرِ بَالإِخْبَارِ؛ لأنه أفصحُ بصورةِ الْحالِ. **تنبيهٌ:** القِراءةُ علىٰ الشيخِ أَحَدُ وجوهِ التحمُّلِ عند الجُمهورِ، وأَبْعَدَ منْ أبىٰ ذٰلك من أهلِ العراقِ، وقد اشْتَدَّ إِنْكارُ الإِمَامِ مالكٍ وغيرِهِ مِنَ الْمَدَنِيِّيْنَ عليهم بذٰلك، حتى بالغ بَعْضُهُمْ فَرَجَّحَهَا على السَّماعِ من لفظِ الشيخِ، وذهبَ جَمْعٌ جمٌّ- منهم البخاريُّ، وحكاهُ في أوائِلِ صحيحهِ عن جماعةٍ من الأئمةِ- إلىٰ أنّ السَّماعَ من لفظِ الشيخِ و القراءةَ عليه- يعنى في الصحةِ والقوةِ -سواءٌ. واللّٰهُ أعلمُ.

ترجمہ: اور تیسرا جو کہ "أخبرني" ہے اور چوتھا جو کہ "قرأت عليه" ہے اس شخص کے لیے ہے، جس نے خود استاذ کے سامنے پڑھا ہو، پھر اگر صیغہ جمع استعمال کرے، مثلاً یہ کہے: "أخبرنا" (ہم کو خبر دی) یا "قرأنا عليه (ہم نے ان کے سامنے پڑھا) تو وہ پانچویں کی طرح ہے اور وہ "قرئ عليه وأنا أسمع" ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ اس شخص کے لیے جس نے خود پڑھا ہو "قرأت" کی تعبیر اخبار کی تعبیر سے بہتر ہے؛ اس لیے کہ وہ صورتِ حال کی زیادہ وضاحت کرتی ہے۔

تنبیہ: استاذ کے سامنے پڑھنا جمہور کے نزدیک اخذ حدیث کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے اور جن اہل عراق نے اس کا انکار کیا ہے، ان کی بات بعید ہے، اس کی وجہ سے امام

مالک اور دوسرے اہل مدینہ نے ان پر سخت نکیت فرمائی ہے؛ حتیٰ کہ ان میں کے بعض نے یہاں تک مبالغہ کیا کہ اس کو استاذ کے لفظ سے سننے سے راجح قرار دے دیا ہے، ایک بڑی جماعت جن میں امام بخاری بھی ہیں ان کا مذہب یہ ہے کہ استاذ کے لفظ سے سننا اور ان کے سامنے پڑھنا صحت اور قوت میں برابر ہے اور انھوں نے اپنی ''صحیح'' کے آغاز میں اس مذہب کو ائمۂ حدیث کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے۔

أخبرني اور قرأت عليه کا استعمال

ادائے حدیث کے صیغوں میں سے تیسرا صیغہ ''أخبرني'' ہے اور چوتھا صیغہ ''قرأت عليه'' ہے، ان دونوں کا استعمال اس شخص کے لیے صحیح ہے، جس نے خود استاذ کے سامنے پڑھا ہو اور اس وقت وہ تنہا ہو۔ اگر راوی مذکورہ دونوں صیغوں کا جمع کے ساتھ ذکر کرے، مثلاً یہ کہے ''أخبرنا فلان'' (فلاں نے ہم کو خبر دی) یا یہ کہے: ''قرأنا على فلان'' (ہم نے فلاں کے سامنے پڑھا) تو اس کا مطلب یہ ہے کہ استاذ کے پاس متعدد طلبہ تھے اور ان میں سے اس راوی کے علاوہ کسی اور نے استاذ کے سامنے پڑھا ہے، گویا وہ پانچویں صیغے کی طرح ہو جائے گا اور وہ ہے: ''قرئ عليه و أنا أسمع''۔

قرئ عليه و أنا أسمع کا استعمال

یہ پانچواں صیغہ ہے، اس کا استعمال اس وقت صحیح ہے جب کہ استاذ کے سامنے متعدد طلبہ ہوں اور پڑھنے والا راوی کے علاوہ کوئی اور ہو، خلاصہ یہ کہ پانچویں صیغے کو جس وقت استعمال کرنا درست ہے، اسی وقت تیسرے اور چوتھے صیغے کو بھی استعمال کیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ ان کو بصیغۂ جمع ذکر کیا جائے۔

قراءت اور اخبار میں سے کس کا استعمال زیادہ بہتر ہے؟

جب راوی استاذ کے سامنے خود پڑھے، تو اس کے لیے بوقت روایت ''أخبرني'' اور

"قرأت عليه"؛ دونوں کہنا درست ہے، مگر دونوں میں بہتر کیا ہے؟ مصنف فرماتے ہیں کہ ماقبل کی گفتگو سے یہ معلوم ہوا کہ اس کے لیے "قرأت عليه" کی تعبیر "أخبرني" کی تعبیر سے زیادہ بہتر ہے؛ اس لیے کہ راوی کا مقصود ہر دو صیغے سے یہ بتانا ہے کہ میں نے تنہا رہتے ہوئے استاذ کے سامنے یہ پڑھا ہے اور اس مقصود پر صریح دلالت "قرأت عليه" کی زیادہ ہے بمقابلہ "أخبرني" کے، اسی کو مصنف نے فرمایا کہ قراءت صورتِ حال کی زیادہ صراحت کرتا ہے۔

قرأت علی الشیخ کے متعلق اختلاف

اگر کوئی شخص استاذ سے حدیث سن کر روایت کرے، تو یہ صحیح ہے، اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہ پہلے تھا اور نہ اب ہے؛ لیکن اگر کوئی شخص استاذ کے سامنے پڑھ کر روایت کرے، تو یہ درست ہے یا نہیں؟ اور اس روایت کا اعتبار ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں ابتدائے زمانہ میں اختلاف تھا: جمہور کا مسلک یہ تھا کہ یہ درست ہے۔ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے درست ہونے کی بات بہت سے صحابہ اور تابعین رضي الله عنهم اجمعین سے نقل کیا ہے، پھر یہ فرمایا ہے کہ صحت کے قائلین میں، ابن جریج، سفیان ثوری، ابن ابی ذئب، امام شعبہ، ائمہ اربعہ، عبدالرحمٰن بن مہدی، قاضی شریک، لیث بن سعد، ابوعبید اور امام بخاری وغیرہم لوگ ہیں۔ (تدريب الراوي ۲/ ۱۲)

جب کہ ابو عاصم النبیل، امام وکیع، محمد بن سلام اور عبدالرحمٰن بن سلام جمحی کا مسلک یہ تھا کہ یہ طریقہ روایت درست نہیں ہے، چناں چہ امام وکیع نے فرمایا: ''میں نے کوئی حدیث بطریق عرض (یعنی قراءت علی الشیخ) نہیں بیان کیا''۔ محمد بن سلام نے امام مالک کو دیکھا کہ طلبہ ان کے سامنے پڑھ رہے ہیں، تو انھوں نے حدیث نہیں سنا اور وہاں سے چلے گئے۔ عبدالرحمٰن بن سلام نے بھی سننے پر اکتفا نہیں کیا؛ بلکہ امام مالک سے سنانے کی درخواست کی، تو امام نے ان کو درس سے باہر نکلوادیا۔ (شرح الشرح ص ۶۷۲)

مگر حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف اب باقی نہیں رہا، مذکورہ حضرات کی وفات نے اس نظریئے کو پردۂ عدم میں جانے پر مجبور کردیا؛ لہٰذا اب قراءت علی الشیخ تمام لوگوں کے نزدیک اخذِ حدیث کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے۔ (فتح الباري ۱/ ۱۸۰)

مسلک راجح کی دلیل

امام حمیدی، امام بخاری، ابوسعید حدّاد اور احمد بن جعفر الملقب بمعتمد علی اللہ؛ ان تمام حضرات نے مسلک راجح کے لیے حضرت ضمام بن ثعلبہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، انھوں نے آپ ﷺ کے پاس آ کر ارکان اسلام کو ذکر کیا ہے اور سب کے جواب میں آپ ﷺ نے "نعم" فرمایا ہے، اس کے بعد انھوں نے اپنی قوم میں جا کر ارکان اسلام کو روایت کیا ہے اور محدثین نے اس روایت کو قبول فرمایا ہے۔(تدریب الراوي ۲/۱۴-الباعث الحثیث ص ۱۱۱)

قراءت اور سماع میں راجح کون ہے؟

پھر جمہور کے مابین اس بات میں اختلاف ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے پر راجح ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو قراءت راجح ہے سماع پر یا سماع راجح ہے قراءت پر؟ مصنف کے طرزِ عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک سماع قراءت پر راجح ہے؛ کیوں کہ انھوں نے قراءت کو دوسرے مرتبہ میں ذکر کیا ہے اور سماع کو پہلے مرتبہ میں ذکر کیا ہے۔ جمہور اہل مشرق کا یہی مذہب ہے۔ امام نووی اور حافظ ابن صلاح نے اسی کو ''صحیح'' کہا ہے۔

(مقدمة ابن الصلاح ص ۱۰۰-تدریب الراوي ۲/۱۵)

کچھ محدثین کا مسلک یہ ہے کہ قراءت سماع سے راجح ہے اس جماعت میں ابن ابی ذئب، لیث بن سعد، امام شعبہ، ابن لہیعہ، یحییٰ بن سعید، یحییٰ بن عبداللہ بن بکیر، عباس بن ولید، ابوالولید موسیٰ بن داؤد، ابوعبید، ابوحاتم، سفیان ثوری اور سعید بن ابی عروبہ جیسے محدثین کے اسماء گرامی شامل ہیں۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اگر شیخ اسنانے کیوقت غلطی کرے، تو طالب علم ہیبت یا عدم تیقظ کی وجہ سے متنبہ نہیں کر سکتا ہے اور اگر طالب علم بوقت قراءت غلطی کرے، تو استاذ برملا ٹوک سکتے ہیں؛ لہٰذا معلوم ہوا کہ قراءت میں غلطی کے بقاء کا امکان کم ہے، اس لیے وہی راجح ہے۔

امام بخاری اور امام مالک وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ دونوں صحت وقوت میں برابر ہیں، کوئی

کسی پر راجح نہیں ہے۔ امام بخاری نے یہ مسلک اپنی کتاب بخاری شریف میں سفیان ثوری اور امام مالک سے نقل کیا ہے۔ یہی مسلک امام مالک کے تلامذہ اور اساتذہ کا ہے۔ نیز جمہور علماء حجاز وکوفہ کا ہے۔ امام رامہرمزی نے یہی مسلک حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن عباس سے نقل کیا ہے۔

فوائد: قوله "تنبيه" مصنف نے تنبیہ کے عنوان سے دو باتوں پر متنبہ کیا ہے: ایک اس بات پر کہ قراءت علی الشیخ اخذِ حدیث کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے اور اس میں کیا اختلاف ہے؟ دوسرے اس اختلاف پر متنبہ کیا ہے کہ قراءت اور سماع میں سے کوئی دوسرے پر راجح ہے یا نہیں؟ اگر ہے، تو قراءت سماع پر راجح ہے یا اس کا برعکس ہے؟

"القراءة على الشيخ" یعنی تحملِ حدیث کے طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ استاذ کے سامنے طالبِ علم پڑھے اور استاذ سنے؛ خواہ طالبِ علم اپنے حافظے سے پڑھے یا کتاب میں دیکھ کر پڑھے اور برابر ہے کہ جو کچھ پڑھا جا رہا ہو، وہ استاذ کو یاد ہو یا یاد نہ ہو؛ لیکن اگر یاد نہ ہو، تو ضروری ہے کہ اصل یعنی کتاب اس کے ہاتھ میں ہو یا کسی معتمد شخص کے ہاتھ میں ہو۔

"قد اشتد إنكار الإمام مالك" یعنی امام مالک اور دوسرے اہل مدینہ نے ان لوگوں پر سخت نکیر کیا ہے، جو کہتے ہیں کہ قراءت علی الشیخ کے طریقے سے تحمل حدیث درست نہیں ہے، چناں چہ امام مالک کو جب عبدالرحمٰن بن سلام جمحی کے متعلق معلوم ہوا کہ وہ قراءت علی الشیخ کو کافی نہیں سمجھتے ہیں، تو ان کو اپنی مجلس درس سے باہر کروادیا۔ امام مالک فرمایا کرتے تھے کہ یہ طریقہ حدیث میں کیسے جائز نہیں ہوسکتا ہے؟ جب کہ قرآن کریم میں جائز ہے، حالاں کہ قرآن کریم زیادہ عظیم الشان ہے۔

"يعني في الصحة و القوة" یہ "سواء" کی تفسیر ہے، اس لیے مناسب یہ تھا کہ اس کو "سواء" کے بعد ذکر کیا جائے۔

نوٹ: قراءت علی الشیخ کو جمہور محدثین "عرض" بھی کہتے ہیں، گویا کہ دونوں میں تساوی کی نسبت ہے؛ مگر مصنف حافظ ابن حجر کے نزدیک دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، عرض قراءت سے خاص ہے؛ لہٰذا جب عرض پایا جائے گا، تو قراءت ضرور پایا جائے گا؛ لیکن

جب قراءت پایا جائے، تو عرض کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔(تدريب الراوي ۲/ ۱۲)

علامہ نووی نے "التقريب" میں اور علامہ زین الدین عراقی نے "شرح الألفية" میں امام ابوحنیفہ کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ وہ قراءت کو سماع پر ترجیح دیتے ہیں، دیکھئے۔(تدريب الراوي ۲/ ۱۵ -فتح المغيث للعراقي ص ۱۹۲)

مگر صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تفصیل ہے، جیسا کہ احناف کی کتبِ اصول فقہ سے معلوم ہوتا ہے۔ وہ تفصیل یہ ہے کہ اگر استاذ اپنے حفظ سے حدیث بیان کرے، تو سماع راجح ہے اور اگر کتاب سے دیکھ کر بیان کرے، تو امام صاحب سے دو روایتیں ہیں: ایک یہ کہ اس وقت قراءت سماع سے راجح ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ دونوں برابر ہے۔(بهجة النظر ص ۲۵۱)

(والإِنْبَاءُ) من حيثُ اللُّغَةِ واصطلاحُ الْمُتَقَدِّمِيْنَ (بمعنى الإِخْبَارِ، إلا في عُرْفِ الْمُتَأخِّرِينَ،فهوللإِجَازَةِ،كـ:عن)؛ لِأَنَّهَا في عُرْفِ الْمُتَأخرينَ لِلإِجَازَةِ، (وعَنْعَنَةُ الْمُعَاصِرِ محمولةٌ علىٰ السّماع) بخلافِ غَيْرِ الْمُعاصرِ؛ فإنها تكونُ مُرْسَلَةً أَوْمُنْقَطِعَةً، فَشَرْطُ حَمْلِهَا على السماع ثبوتُ الْمُعاصرَةِ (إلَّا مِنَ المدلِّس)؛ فإنها لَيْسَت مَحْمُولةً على السَّمَاعِ. (وقِيلَ: يشترط) في حملِ عَنْعنةِ الْمُعَاصرِ على السَّماعِ (ثبوتُ لِقَائِهِمَا) أي الشيخ والراويُ عنه، (ولومَرَّةً) واحدةً، لِيَحْصُلَ الْأَمْنُ في باقي مُعَنْعَنِهِ عن كونِهِ مِنَ الْمرسَلِ الْخَفِيِّ (وهو الْمُخْتَارُ) تَبَعًالعلي بْنِ الْمَدِيْنِيِّ، والبخاريِّ وغيرِهِمَا من النُّقَّادِ.

ترجمہ: اور "انباء" لغت اور متقدمین کی اصطلاح کے اعتبار سے "اخبار" کے معنی میں ہے؛ مگر متاخرین کے عرف میں وہ "اجازت" کے لیے ہے، جیسا کہ لفظ: "عن" ہے؛ اس لیے کہ وہ بھی متاخرین کے عرف میں "اجازت" کے لیے ہے اور ہم عصر کا بطریق "عن فلان" روایت کرنا سماع پر محمول ہے، برخلاف اس شخص کے جو ہم عصر نہ ہو؛ کیوں کہ اس کی روایت بطریق عن فلان "مرسل" ہے یا "منقطع" ہے۔ خلاصہ یہ کہ عنعنہ کو سماع پر محمول

کرنے کی شرط صرف معاصرت کا ثبوت ہے؛ مگر جب کہ عنعنہ مدلس راوی کی طرف سے ہو؛ کیوں کہ وہ سماع پر محمول نہیں ہوگا، (معاصرت کے ثبوت کے باوجود؛ بلکہ دوسرے طریق میں سماع کی صراحت کا ہونا ضروری ہے) اور کہا گیا ہے کہ ہم عصر کے عنعنہ کو سماع پر محمول کرنے میں استاذ اور اس سے روایت کرنے والے؛ دونوں کے مابین ملاقات کا ثبوت بھی ضروری ہے؛ ہر چند کہ ایک ہی مرتبہ سہی، تاکہ اس کی باقی معنعن روایتوں کے مرسل خفی ہونے سے اطمینان ہو جائے۔ علی بن المدینی، امام بخاری اور ان کے علاوہ دوسرے ماہرین حدیث کی اتباع میں دوسرا قول ہی ''مختار'' ہے۔

''إنباء'' کا استعمال

ادائے حدیث کے صیغوں میں سے چھٹا صیغہ "أنبأني" ہے اور مراتب کے اعتبار سے چوتھے مرتبہ پر ہے، یہ مشتق ہے ''إنباء'' سے، اس کا معنی لغت میں بالاتفاق وہی ہے جو ''إخبار'' کا ہے، یعنی خبر دینا اور اصطلاحی معنی میں اختلاف ہے: متقدمین کے نزدیک یہ اخبار کے معنی میں ہے، یعنی جس وقت ''أخبرني'' کا استعمال جائز ہے، اسی وقت ''أنبأني'' کا استعمال بھی جائز ہے اور ایسا وقت وہ ہے جب کہ طالبِ علم نے تنہا رہتے ہوئے استاذ کے سامنے پڑھا ہو اور استاذ نے سنا ہو، اسی طرح جب ''أخبرنا'' کا استعمال جائز ہوگا، اسی وقت ''أنبأنا'' کا استعمال بھی جائز ہوگا اور ایسا وقت وہ ہے جب کہ استاذ کے پاس متعدد طلبہ ہوں اور ان میں سے اس راوی کے علاوہ کسی دوسرے نے استاذ کے سامنے پڑھا ہو۔ متأخرین کے نزدیک اس کا استعمال اسی وقت صحیح ہے جب کہ راوی نے مروی عنہ سے بطریق اجازت روایت کیا ہو، نہ اس کو قراءت علی الشیخ حاصل ہو اور نہ سماع عن الشیخ حاصل ہو، جیسا کہ متأخرین کے نزدیک لفظ ''عن'' بھی بطریق اجازت روایت کرنے کے لیے ہے۔ خلاصہ یہ کہ اگر ایک شخص کو دوسرے سے نہ تو سماع حاصل ہو اور نہ قرأت حاصل ہو؛ بلکہ روایت کرنے کی اجازت ہو، تو ایسا شخص اس شخص سے روایت کرتے وقت متاخرین کی اصطلاح کے مطابق یا تو ''أنبأني فلان'' کہے گا یا ''عن فلان'' کہے گا۔

سندِ معنعن کا حکم

یہ ماخوذ ہے: "عنعنة" سے، یہ مصدر جعلی ہے، جیسا کہ "بسملة" اور "حمدلة" ہے، باب اس کا رباعی مجرد ہے۔ اس کا معنی بطریق: "عن فلا ن" روایت کرنا ہے، چناں چہ "عَنْعَنْتُ الحَديثَ" اس وقت کہا جاتا ہے، جب کہ وہ "عن فلان" کے ذریعہ روایت کرے۔ حدیثِ معنعن وہ حدیث ہے جس کی سند میں "عن فلان" سے روایت ہو، سماع، اخبار یا قراءت وتحدیث کی صراحت نہ ہو۔

ایسی سند متصل شمار کی جائے گی یا نہیں؟ دوسرے لفظوں میں اس کو سماع پر محمول کیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں تفصیل ہے: وہ یہ کہ وہ دو حال سے خالی نہیں ہے: یا تو راوی مروی عنہ کا ہم عصر وزمانہ ہوگا یا نہیں ہوگا، اگر دوسری حالت ہے، تو وہ سماع پر بالاتفاق محمول نہیں ہوگی اور اگر پہلی حالت ہے، تو وہ دو حال سے خالی نہیں: یا تو دونوں کا عدم لقاء ثابت نہیں ہوگا، یا ہوگا اگر دوسری حالت ہے، تو وہ بالاتفاق سماع پر محمول نہیں ہوگی۔ اگر پہلی حالت ہے، یعنی دونوں کا عدم لقاء ثابت نہیں ہے، خواہ لقاء کا ثبوت ہو یا نہ ہو، تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں: یا تو راوی مدلّس نہیں ہوگا یا ہوگا، اگر دوسری حالت ہے، تو وہ روایت سماع پر محمول نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ دوسرے طریق میں سماع کی تصریح مل جائے اور اگر پہلی حالت ہے، یعنی راوی مدلّس نہیں ہے، تو اس کے حکم میں اختلاف ہے: جمہور متقدمین اور امام مسلم کے نزدیک اس کو سماع پر محمول کیا جائے گا۔ امام علی بن المديني اور امام بخاری کے نزدیک اس وقت سماع پر محمول کیا جائے گا جب کہ دونوں کے مابین لقاء کا بھی ثبوت ہو، خواہ ایک ہی مرتبہ ہو یا متعدد مرتبہ، تاکہ اس کی دوسری معنعن روایتیں "مرسل خفی" ہونے سے نکل جائیں؛ کیوں کہ مرسل خفی وہ روایت ہے جس میں راوی بطریق عن اپنے ہم عصر سے روایت کرتا ہے؛ مگر دونوں کے مابین ملاقات کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ مصنف کے نزدیک اور جمہور متاخرین کے یہاں یہی قول پسندیدہ ہے۔ ابومظفر سمعانی نے ثبوتِ لقاء کے ساتھ طول صحبت کی بھی شرط لگائی ہے اور قاری ابوعمرو دانی نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ وہ راوی اس مروی عنہ سے روایت

میں معروف ومشہور ہو۔

فوائد: "عنعنة المعاصر" معاصر سے مراد وہ راوی ہے جو مروی عنہ کا ہم زمانہ ہو اور دونوں کے مابین عدم لقاء ثابت نہ ہو۔ تقدیر عبارت ہوگی: "المعاصر الذي لم يثبت عدم لقيه".

"بخلاف غير المعاصر" غیر سے پہلے "عنعنة" مضاف مقدر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ غیر معاصر کا عنعنہ سماع اور اتصال پر محمول نہیں ہوگا؛ بلکہ اس کو ''غیر متصل'' مانا جائے گا، پھر اگر راوی تابعی ہے، تو ''غیر متصل'' کی قسموں میں سے وہ ''مرسل'' ہوگی اور اگر راوی تابعی کے بعد کا ہو، تو وہ ''منقطع'' ہوگی۔ یہی تفصیل ہے اس وقت جب کہ راوی مروی عنہ کا ہم عصر تو ہو؛ مگر عدم لقاء ثابت ہو، یعنی اس کی بطریق عن روایت سماع اور اتصال پر محمول نہیں ہوگی؛ بلکہ یا تو ''مرسل'' ہوگی یا ''منقطع'' ہوگی۔

"وقيل يشترط" اس قول کو مصنف نے ''مختار'' کہا ہے؛ لیکن ''قیل'' سے تعبیر اس لیے کیا ہے تا کہ اشارہ ہو جائے کہ یہ بعض لوگوں کا قول ہے؛ اگر چہ وہی پسندیدہ ہے۔

(وأَطْلَقُوْا الْمُشَافَهَةَ في الإجَازَةِ الْمُتَلَفَّظِ بها) تَجَوُّزًا (و) كذا (المكاتبةَ في الْإِجَازَةِ الْمَكْتُوْبِ بِهَا) وهو موجودٌ في عبارةِ كَثِيْرٍ من المتأخرينَ بخلافِ الْمُتَقَدِّمِيْنَ؛ فإنهم إنما يُطْلِقُوْنَهَا فيما كَتَبَهُ الشيخُ من الحديثِ إلى الطالبِ سواءٌ أُذِنَ له في رِوَايَتِهِ أم لا، لافيما إذا كَتَبَ إليه بالإِجَازَةِ فقط.

ترجمہ: اور متاخرین نے مجازاً ''مشافهة'' کا استعمال زبانی اجازت میں کیا ہے اور اسی طرح انھوں نے مجازاً مکاتبة کا استعمال تحریری اجازت میں کیا ہے اور تحریری اجازت میں مکاتبہ کا استعمال بہت سے متاخرین کی عبارتوں میں موجود ہے، ان کے برخلاف متقدمین ومکاتبہ کا استعمال محض اس حدیث میں کرتے ہیں جو کہ استاذ نے طالبِ علم کو لکھ کر دی ہو، خواہ اس کو اس کی روایت کی اجازت دی ہو یا نہ ہو، متقدمین اس کا استعمال اس وقت نہیں کرتے ہیں جس وقت کہ استاذ نے طالب علم کو صرف اجازت لکھ کر دی ہو۔

مشافهة کا استعمال

الفاظِ ادا کے مراتب میں سے چھٹے مرتبہ پر "مشافهة" ہے۔ بوقت روایت راوی "شافهني فلان بكذا" کہے گا، یا "حدثني فلان مشافهة" کہے گا، یا "أخبرني فلان مشافهة" کہے گا۔ اس کا استعمال کس وقت کیا جائے گا؟ اس میں اختلاف ہے: متقدمین اس کا استعمال اس وقت بھی کرتے ہیں جس وقت کہ استاذ نے طالبِ علم سے روبرو حدیث بیان کی ہو اور اس وقت بھی کرتے ہیں جس وقت کہ استاذ نے طالبِ علم کو روبرو اجازت دی ہو اور یہ اس لیے کہ یہ لفظ لغت کے اعتبار سے دونوں صورتوں کو شامل ہے؛ کیوں کہ لغت میں اس کا معنی ہے: "روبرو بیان کرنا" اب چاہے حدیث بیان کی جائے یا اجازتِ حدیث بیان کی جائے، دونوں اس میں داخل ہیں۔

مگر پانچویں صدی کے بعد متاخرین نے اس کو دوسری صورت کے ساتھ خاص کر دیا ہے، چناں چہ اس کا استعمال صرف اس وقت کرتے ہیں جس وقت کہ استاذ نے طالبِ علم کو روبرو زبانی اجازت دی ہو اور متاخرین کا یہ استعمال مجاز ہے؛ کیوں کہ لفظ کو اس کے معنی عام کے بجائے خاص معنی میں استعمال کیا گیا ہے، جیسا کہ لفظ "دابة" کا استعمال بجائے "چوپائے" کے "گدھے" کے لیے مجاز ہے۔

"مكاتبة" کا استعمال

الفاظِ ادا کے مراتب میں سے ساتویں مرتبے پر "مكاتبة" ہے۔ بوقتِ روایت، راوی "كتب إليّ بكذا" کہے گا، یا "أخبرني كتابة" کہے گا، یا "أخبرني مكاتبة" کہے گا۔ اس کا استعمال راوی کس وقت کر سکتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے: جمہور متاخرین اور جملہ متقدمین اس کا استعمال اس وقت کرتے ہیں، جس وقت کہ استاذ نے اپنی تمام مسموعات یا کچھ حدیثیں لکھ کر کسی طالبِ علم کو دیدی ہوں؛ خواہ استاذ نے بدستِ خود لکھا ہو یا کسی ثقہ سے لکھوایا ہو اور چاہے وہ طالبِ علم استاذ کے پاس حاضر ہو یا غائب رہا ہو۔ پھر اگر "نوشتہ" دیتے وقت

استاذ نے اجازت دی ہو، تو اس کو ''المکاتبة المقرونة بالإجازة'' کہتے ہیں، مثلاً استاذ نے کہا ہو: ''أجزتك ما كتبت لك'' یا یہ کہا ہو: ''أجزتك ما كتبت إليك'' وغیرہ اور اگر استاذ نے اجازت نہ دی ہو، تو اس کو ''المکاتبة المجردة عن الإجازة'' کہتے ہیں، گویا اس کی دو قسمیں ہوئیں، پہلی قسم میں روایت بالاتفاق جائز ہے اور دوسری قسم میں اختلاف ہے: بعض لوگوں مثلاً: قاضی ابوالحسن ماوردی شافعی، علامہ آمدی اور ابن قطان وغیرہ نے روایت کو اس صورت میں ناجائز قرار دیا ہے؛ لیکن جمہور نے جائز قرار دیا ہے اور جمہور کے نزدیک ایسی حدیثیں متصل شمار کی جاتی ہیں، کتبِ حدیث میں ''كتب إليّ فلان قال حدثنا فلان'' سے یہی قسم مراد ہوتی ہے۔

بہر حال جمہور متاخرین اور جملہ متقدمین کے نزدیک ''مکاتبة'' کا استعمال مذکورہ معنی ہی کے لیے ہوتا ہے، ان حضرات کے نزدیک ''مکاتبة'' کا استعمال اس وقت درست نہیں ہے، جس وقت کہ استاذ نے صرف اجازت لکھ کر دیا ہو، حدیث لکھ کر نہ دی ہو، مگر بعض متاخرین اس کا استعمال صرف اس وقت کرتے ہیں جس وقت کہ استاذ نے صرف اجازت لکھ کر دی ہو، چناں چہ بہت سے متاخرین کی عبارتوں میں یہ چیز دستیاب ہے؛ لیکن ان حضرات کا یہ استعمال مجاز ہے؛ کیوں کہ اس میں لفظ کو خاص معنیٔ موضوع لہ کے خلاف استعمال کرنا ہے۔

فوائد: "أطلقوا" علامہ شُمُنّی کے بقول پانچویں صدی کے بعد کچھ متاخرین نے یہ چیز استعمال کی ہے۔

"وهو موجود" أي إطلاق المكاتبة في الإجازة المكتوب بها" یعنی مکاتبہ کا استعمال تحریری اجازت میں کرنا۔

"من الحديث" یہ "ما" اسم موصول کا بیان ہے، تقدیر عبارت ہوگی: "إنما يطلقون المكاتبة في الحديث الذي كتبه الشيخ إلى الطالب"۔

"سواء أذن" اس سے مکاتبہ کی دونوں قسموں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور اس بات کی طرف بھی اشارہ ہو گیا کہ دونوں قسموں میں متقدمین کے یہاں روایت درست ہے۔ تفصیل پہلے آچکی۔

"لا فيما" أي لا يطلق المتقدمون المكاتبة...

"فقط" یہ "کتب إلیه" سے متعلق ہے۔ "لا یطلق" سے متعلق نہیں ہے۔

تنبیه: نزهة النظر کا جو نسخہ ہندوستان میں متداول ہے اس کے اندر لفظ "المکتوب" "الإجازة" کے بعد مشافهه کے بیان میں موجود ہے اور مکاتبہ کے بیان میں موجود نہیں ہے؛ جب کہ اس کی تمام عربی شروحات کے مصنّفین نے اس لفظ کو اس کے برعکس مقام پر ذکر کیا ہے، یعنی مکاتبہ کے بیان میں ذکر کیا ہے اور مشافهه کے بیان میں نہیں ذکر کیا ہے اور یہی نسخے صواب ہیں؛ کیوں کہ مشافهه میں زبانی اجازت کا بیان ہے اور مکاتبہ میں تحریری اجازت کا بیان ہے۔ فتدبر۔

(**وَاشْتَرَطُوا فِي صِحَّةِ**) الروايةِ بـ(**الْمُنَاوَلَةِ، اقْتِرَانَهَا بِالْإِذْنِ بِالرِّوَايَةِ، وهي**): إذاحصل هذا الشرطُ (**أَرْفَعُ أنواعِ الْإِجَازَةِ**)، لما فيها من التعيينِ والتَّشْخِيصِ. وصورتُهَا: أن يَدْفَعَ الشيخُ أَصْلَهُ، أوما قام مقامه للطالبِ، أويُحضِرَ الطالبُ أصلَ الشيخِ، ويقولَ له في الصُّوْرَتَيْنِ: هذهِ رِوَايَتِي عن فلان فَارْوِهِ عَنِّيْ. وشرطُهُ أيضًاأن يُمَكِّنَهُ منه إمّابالتمليكِ أوبالعاريّةِ لِيَنْقُلَ منه ويُقَابِلَ عليه، وإلاإن نَاوَلَهُ وَاسْتَرَدَّهُ في الحالِ، فلا تتبيّنُ أَرْفَعِيَّتُهُ؛ لكنّ لها زيادةُ مَزِيَّةٍ على الْإِجَازَةِ الْمُعَيَّنَةِ، وهي: أن يُجِيْزَهُ الشيخُ بروايةِ كتابٍ معيّنٍ ويُعيّنَ له كيفيةَ روايتِهِ له. وإذا خَلَتِ الْمُنَاوَلَةُ عن الإِذْنِ، لم يُعْتَبَرْ بها عند الْجُمهورِ، وَجَنَحَ من اعتبرها إلىٰ أنّ مناولته إِيّاهُ تقوم مقام إرسالِهِ إليه بالكتابِ من بلدٍإلىٰ بلدٍ. وقد ذهب إلى صَحَّةِ الروايةِ بالكتابةِ الْمُجرَّدَةِ جماعةٌ من الأئمةِ؛ ولولم يَقْتَرِنْ ذٰلك بالإِذْنِ بالروايةِ، كَأَنَّهُمْ اِكْتَفُوا في ذٰلك بالقرينةِ. ولَمْ يَظْهَرْ لِيْ فَرْقٌ قَوِيٌّ بين مناولةِ الشَّيْخِ الكتابَ من يده للطالبِ، وبين إِرسالِهِ إليه بالكتابِ من موضَعٍ إلى موضعٍ آخرَ، إذاخلَا كُلٌّ منهما عن الإِذْنِ.

ترجمه: اور "مناوله" کی روایت کے صحیح ہونے میں اس کے روایت کی اجازت کے ساتھ

اتصال کی، جمہور محدثین نے شرط لگائی ہے اور جب یہ شرط حاصل ہو، تو "مناولہ" اجازت کی سب سے بلند قسم ہوگی؛ کیوں کہ مناولہ میں روایت کی تعیین اور تشخیص ہوتی ہے۔ اذن کے ساتھ مناولہ کی صورت یہ ہے کہ استاذ طالبِ علم کو اپنا اصل مکتوب یا اس کے قائم مقام مکتوب دیدے، یا طالبِ علم استاذ کے اصل مکتوب کو حاضر کرے اور دونوں صورتوں میں استاذ طالبِ علم سے کہے: "یہ میری فلاں سے مرویات ہے، اس کو تم مجھ سے روایت کرو" اور مناولہ مذکورہ کے سب سے بلند قسم ہونے کی شرط یہ بھی ہے کہ استاذ اپنا مکتوب طالبِ علم کے قبضہ میں دیدے یا تو مالک بنا کر یا عاریت کے طور پر، تا کہ طالبِ علم اس سے نقل کرے اور اس سے مقابلہ کر کے تصحیح کر لے، ورنہ یعنی اگر طالبِ علم کو دیکر فوراً واپس لیلے، تو اس کا ارفع ہونا ظاہر نہیں ہوگا؛ لیکن پھر بھی اس کو "اجازت معینہ" پر زیادہ فضیلت ہوگی۔ اجازت معینہ یہ ہے کہ استاذ طالبِ علم کو کوئی متعین کتاب روایت کرنے کی اجازت دے اور اس کے لیے اس کو روایت کی کیفیت متعین کر دے۔ اور جب مناولہ اذن سے خالی ہو، تو جمہور کے نزدیک وہ غیر معتبر ہے اور جنھوں نے اس کو معتبر مانا ہے، ان کا میلان اس طرف ہے کہ استاذ کا طالبِ علم کو مکتوب دینا، طالبِ علم کی طرف مکتوب کو ایک شہر سے دوسرے شہر استاذ کے ارسال کرنے کے قائم مقام ہے اور ائمہ کی ایک جماعت کا مذہب کتابت مجردہ سے روایت کے جواز کا ہے؛ اگر چہ روایت کی اذن کے ساتھ وہ متصل نہ ہو، ایسا لگتا ہے کہ انھوں نے اس سلسلے میں قرینہ پر اکتفا کیا ہے اور میرے سامنے کوئی بڑا فرق نہیں ظاہر ہو سکا، استاذ کے طالبِ علم کو مکتوب دینے کے درمیان اور ایک شہر سے دوسرے شہر، استاذ کے طالبِ علم کی طرف مکتوب ارسال کرنے کے درمیان، جب کہ دونوں اذن سے خالی ہوں۔

"مناولہ" کا بیان

الفاظِ ادا میں سے پانچویں مرتبہ پر لفظ "مناولة" ہے، اس کا معنی لغت میں "عطیہ" ہے، چناں چہ حضرت خضر علیہ السلام کی حدیث میں ہے: "فحملوها بغير نَول" اور اصطلاح میں اس کا معنی یہ ہے کہ استاذ طالبِ علم کو اپنی مرویات تمام کی تمام یا اس کا کچھ حصہ دے، اذن

روایت کے ساتھ یا اس کے بغیر؛ خواہ استاذ کی وہ مرویات مسموعات کے قبیل کی ہوں، یا مقروات کے قبیل کی، یا اجازت کے قبیل کی ہوں۔

راوی مناولہ میں کس لفظ سے روایت کرے؟

اِن الفاظ کے استعمال کا جواز متفق علیہ ہے: "ناو لني فلان"، "حدثني فلان مناولة"، أخبرني فلان مناولة" ۔ بغیر مناولۃ کی قید کے تحدیث یا اِخبار کا استعمال مختلف فیہ ہے: امام زہری اور امام مالک وغیرہ کے نزدیک جائز ہے؛ مگر جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے، یہی رائے صحیح اور مختار ہے۔

مناولہ کے اقسام

اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) المناولة المقرونة بالإذن، یعنی مرویات دینے کے ساتھ ان کو روایت کرنے کی اجازت بھی دی ہو، مثلاً یہ کہا ہو: هذامن سماعي، فاروه عني، یا یہ کہا ہو: هذامن روايتي، أجزت لك روايته۔ (۲) المناولة المجردةعن الإ ذن، یعنی مرویات تو دیا ہو؛ مگر اس کو روایت کرنے کی اجازت نہ دی ہو۔

مناولہ سے روایت کا حکم

پہلی قسم سے روایت کرنا بالاتفاق صحیح ہے، جیسا کہ قاضی عیاض نے نقل کیا ہے، مصنف نے اسی بات کو اس طرح فرمائی ہے کہ مناولہ سے روایت کے صحیح ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ استاذ نے اپنی مرویات دینے کے ساتھ ان کو روایت کرنے کی اجازت بھی دی ہو۔ مناولہ کی یہ قسم بطریق اجازت روایت (جس کا بیان آگے آرہا ہے) کے اقسام میں سے سب سے اعلیٰ قسم ہے؛ کیوں کہ اس مناولہ میں استاذ اپنی مرویات کے اشخاص وافراد کو حاضر بھی کرتا ہے اور ان میں سے جن کے روایت کی اجازت دینا ہے ان کو متعین بھی کرتا ہے اور یہ بات بطریق اجازت روایت کے دوسرے اقسام کے اندر نہیں پائی جاتی ہے۔

مناولہ کی قسم اوّل کی صورتیں

اس کی متعدد صورتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ استاذ اپنی مرویات کا اصل مکتوب یا اس سے نقل اور تصحیح شدہ نسخہ طالبِ علم کو دے اور اس سے کہے: "هذه روايتي عن فلان، فاروه عني، یا کہے: هذا مسموعي من فلان وأجزت لك روايته". دوسری صورت یہ ہے کہ طالبِ علم استاذ کی مرویات کا اصل مکتوب یا اس سے نقل اور تصحیح شدہ نسخہ استاذ کے سامنے پیش کرے اور استاذ سے ان کو روایت کرنے کی اجازت چاہے، چناں چہ استاذ کہہ دے: "هذه روايتي عن فلان فاروه عني" یہ یا اس جیسے دوسرے کلمات۔ اس صورت کو "عرض" بھی کہا جاتا ہے؛ مگر "عرض مناولہ" اور قراءت علی الشیخ کو بھی "عرض" کہا جاتا ہے؛ مگر "عرض قراءت"!

اس کی ایک تیسری صورت بھی ہے جس کو مصنف نے آگے الگ بیان کیا ہے۔ وہ بیان شرط کے ضمن میں مذکور ہے۔

قسم اول کے اعلیٰ ہونے کی شرط

اس کی شرط یہ ہے کہ استاذ اپنی مرویات کا مکتوب طالبِ علم کے قبضے میں دیدے، خواہ یہ قبضہ میں دینا مالک بنانے کے طور پر ہو یا عاریت کے طور پر، تاکہ طالبِ علم اس سے نقل کر لے اور اس سے مقابلہ کر کے تصحیح کر لے۔ اور اگر اس کے قبضے میں نہیں رہنے دیا؛ بلکہ دیکر فوراً ہی واپس لے لیا، تو یہ مناولہ بھی صحیح ہے، اگر طالبِ علم کو استاذ کی یہ مرویات کہیں اور سے حاصل ہو جائے اور اس کے تحریف وتبدیل سے محفوظ ہونے کا طالبِ علم کو یقین ہو، تو اس میں سے روایت نقل کرنا جائز ہے؛ مگر مناولہ کی یہ صورت اجازت کے تمام اقسام سے اعلیٰ نہیں ہوگی؛ البتہ اتنا ضرور ہوگا کہ اجازت کے اقسام میں سے "اجازتِ معینہ" پر اس کو فوقیت حاصل ہوگی او راجازتِ معینہ یہ ہے کہ استاذ طالبِ علم کو کسی متعین کتاب مثلاً: بخاری شریف وغیرہ کی روایت کی اجازت دے اور روایت کی کیفیت بھی اس کے لیے متعین کردے، مثلاً بطریق سماع، یا بطریق قرأت یا بطریق اجازت۔

مناولہ کی دوسری قسم کا حکم

اس مناولہ سے روایت کرنا جو اجازت سے خالی ہو جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے: جمہور کے نزدیک وہ غیر معتبر ہے، اس سے روایت جائز نہیں ہے، جب کہ بعض محدثین اس کو معتبر مانتے ہیں۔ ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ استاذ کا طالبِ علم کو مکتوب دینا ایسا ہے جیسا کہ ایک شہر سے دوسرے شہر میں، طالبِ علم کی طرف مکتوب کو ارسال کرنا اور بہت سے ائمہ حدیث کے نزدیک ارسال کی صورت میں روایت کرنا جائز ہے، اگر چہ اذنِ روایت کی اس میں صراحت نہ ہو، گویا ان ائمہ نے اس قرینے کی وجہ سے ارسال کی صورت میں روایت کو جائز قرار دیا ہے کہ استاذ کے اپنی مرویات کا مکتوب ارسال کرنے کا مقصد ان کو روایت کرنا اور ان پر عمل کرنے کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے؟ اور جب ارسال میں مذکورہ قرینہ کی وجہ سے انھوں نے روایت کو جائز قرار دیا ہے، تو مناولہ کی اس صورت میں بھی بعینہ یہی قرینہ پایا جاتا ہے، اس لیے یہاں بھی روایت جائز ہوگی۔

مصنف کا رجحان

مصنف فرماتے ہیں کہ مناولہ کی اس قسم اور ارسال کتاب کے درمیان میرے نزدیک کوئی بڑا فرق نہیں ہے، جب کہ دونوں اجازت سے خالی ہوں، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ بعض محدثین کی بات راجح ہے؛ کیوں کہ انھوں نے دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم بیان کیا ہے کہ روایت جائز ہے اور جمہور کی بات مرجوح ہے؛ کیوں کہ جب دونوں میں فرق نہیں ہے، تو دونوں کے حکم میں فرق کرنا کیسے صحیح ہوگا؟ حالاں کہ جمہور ارسال میں تو روایت کو جائز قرار دیتے ہیں اور مناولہ کی اس صورت میں جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔

فوائد: "وھي إذا حصل" یعنی مناولہ کی پہلی قسم بطریق اجازت روایت کے جملہ اقسام سے اعلیٰ وارفع ہے؛ لیکن سوال یہ ہے کہ سماع عن الشیخ اور قراءت علی الشیخ (جن کا بیان پہلے ہو چکا) سے اعلیٰ ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے: بعض محدثین کے نزدیک قوت میں

دونوں کا مرتبہ ایک ہی ہے، ان محدثین میں امام زہری، ربیعہ الرأی، یحییٰ بن سعید انصاری، مجاہد، عامر شعبی، علقمہ، ابراہیم نخعی اور امام مالک وغیرہم کے اسماء گرامی ہیں۔ ابن الاثیر جزری کے بقول بعض محدثین مناولہ کی اس قسم کو سماع اور قراءت سے اعلیٰ کہتے ہیں؛ کیوں کہ استاذ کی کتاب پر اعتماد زیادہ ہے بمقابلہ استاذ سے سننے کے؛ اس لیے کہ سننے میں سنانے والے اور سننے والے؛ دونوں سے غلطی کا امکان ہے۔ تیسرا مسلک جو کہ صحیح ہے کہ اس کا درجہ سماع اور قراءت سے کم تر ہے، یہ قول امام ثوری، امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام اوزاعی، امام عبداللہ بن المبارک اور امام اسحاق، وغیرہم کا ہے۔ (تدريب الراوي ٢/٤٤)

"إلا إن" أي إن لم يمكّنه منه. اور "إن ناوله" شرط اول سے بدل ہے۔ بعض نسخوں میں "وأما إن ناوله" ہے، اس کی ترکیب ظاہر ہے۔ آپ پر یہ بات مخفی نہ رہے کہ مناولہ کی قسم اوّل کی تیسری صورت یہی ہے۔

تنبیہ: مناولہ سے روایت کے جواز کی دلیل وہ حدیث ہے، جس کو امام بخاری نے تعلیقاً ذکر کیا ہے اور بیہقی اور طبرانی نے ''سند حسن'' کے ساتھ موصولاً ذکر کیا ہے، وہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ایک سریہ کے امیر کو خط دیا اور فرمایا کہ فلاں مقام پر پہنچ کر اس کو پڑھنا، اس سے پہلے نہ پڑھنا، چناں چہ جب امیر اس مقام پر سریہ کے ساتھ پہنچا، تو اس کو پڑھا اور آپ ﷺ کا امر لوگوں کو سنایا، سب نے اس امر پر عمل کیا۔ اس حدیث میں آپ ﷺ کا امیر کو خط دینا اور امیر کا اس کو پڑھ کر لوگوں کو سنانا اور پھر لوگوں کا اس پر عمل کرنا مناولہ سے روایت کے جواز کی دلیل ہے۔ (تدريب الراوي ٢/٤٢)

علامہ بُلقینی نے فرمایا کہ مناولہ سے روایت کے جواز پر سب سے اچھا استدلال، اس حدیث سے ہے جس سے امام حاکم نے استدلال کیا ہے، وہ یہ کہ آپ ﷺ نے ایک خط حضرت عبداللہ بن حذافہ سہمی کو دیا اور فرمایا کہ اس کو لے جا کر بحرین کے امیر کو دیدو اور بحرین کا امیر کسری شاہِ ایران کو دے۔ (محاسن الاصطلاح على هامش مقدمة ابن الصلاح ص ١٥٧)

(وكذا اشترطوا الإذْنَ في الوِجَادَةِ) وهي أن يَجِدَ بخطٍّ يَعْرِفُ كَاتِبَهُ فيقولَ: وَجَدْتُ بِخطِّ فُلانٍ. ولا يُسَوَّغُ فيه إطلاقُ "أخبرني" بمجرد ذلك، إلا إذا كان له منه إذنٌ بالروايةِ عنه، وأَطْلَقَ قومٌ ذلك فغَلِطُوا.

ترجمہ: اور جمہور محدثین نے مناولہ کی طرح ''وجادہ'' میں بھی اذن روایت کی شرط لگائی ہے اور ''وجادۃ'' یہ ہے کہ کوئی شخص احادیث پائے ایسی تحریر سے جس کے لکھنے والے کو وہ پہچانتا ہو اور (بوقتِ روایت) کہے: "وجدت بخط فلان" (میں نے فلاں کی تحریر میں پایا) ''وجادۃ'' میں صرف پانے کی وجہ سے بغیر قید کے أخبرني "کا استعمال جائز نہیں ہے؛ لیکن اگر پانے والے کو صاحب تحریر کی طرف سے اجازت حاصل ہو، تو جائز ہے۔ کچھ لوگوں نے بغیر قید کے "أخبرني" کا استعمال کیا، تو ان کے استعمال کو غلط قرار دیا گیا۔

''وجادۃ'' کا بیان

یہ واو کے کسرہ کے ساتھ "وجد" (باب ضرب) کا مصدر ہے؛ مگر عجمیوں کا بنایا ہوا ہے، اہل عرب سے مسموع نہیں ہے۔ لغت میں اس کا معنیٰ ''پانا'' ہے اور اصطلاح میں اس کا معنی یہ ہے کہ کوئی شخص حدیثوں کا تحریری مجموعہ پائے اور اس کے لکھنے والے کو وہ پہچانتا ہو، خواہ پانے والا صاحبِ تحریر کا ہم عصر ہو یا نہ ہو، ملاقات ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو اور اس سے کچھ سنا ہو یا نہ ہو؛ لیکن اگر کچھ سنا ہو، تو شرط یہ ہے کہ یہ حدیثیں نہ سنی ہوں۔ اگر پانے والا اس مجموعے سے روایت کرے، تو یہ الفاظ استعمال کرسکتا ہے: "وجدت بخط فلان" "قرأت بخط فلان"، "في كتاب فلان بخطه حدثنا فلان" پھر سند اور متن ذکر کرے۔ قرأت بخط فلان عن فلان" مگر جمہور محدثین نے بطریق وجادہ روایت کے جواز کے لیے صاحب تحریر کی اجازت کی شرط لگائی ہے۔

وجادہ میں حدثني یا أخبرني کا استعمال

وجادہ کی کسی بھی صورت میں، بغیر قید کے صرف "حدثني" یا أخبرني" کا استعمال کرنا جائز نہیں ہے، کسی بھی قابلِ اعتماد عالم نے اس کو جائز نہیں قرار دیا ہے، اگر کوئی شخص ایسا کرے، تو وہ کذبِ صریح ہوگا۔ ہاں! اگر پانے والے کو صاحب تحریر کی طرف سے روایت کی اجازت ہو، تو اس وقت مذکورہ صیغوں کا استعمال جائز ہے۔ بعض حضرات نے وجادہ میں

صاحبِ تحریر سے روایت کی اجازت نہ ہونے کے باوجود "حدثني" اور "أخبرني" کا استعمال کیا، تو محدثین نے ان پر نکیر فرمائی اور ان کے استعمال کو غلط قرار دیا۔ اگر اس قید: أخبرني بقراء تي بخط فلان" کہے، تو جائز ہے۔

وجادہ سے روایت کا حکم

جو حدیثیں بطریق وجادہ روایت کی جائیں، ان کا حکم یہ ہے کہ وہ منقطع ہیں؛ لیکن ان میں ایسا انقطاع ہے کہ کچھ شائبہ اتصال کا بھی ہے؛ کیوں کہ راوی "وجدت بخط فلان" یا اس جیسا کوئی دوسرا کلمہ ذکر کرتا ہے۔ (تدریب الراوي ۲/۵۸)

وجادہ کی روایتوں پر عمل کا حکم

ان روایتوں پر جو کہ بطریق وجادہ مروی ہوں عمل کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے: بہت سے محدثین اور فقہاء فرماتے ہیں کہ عمل جائز نہیں ہے۔ امام شافعی اور ان کے بہت سے متبعین سے منقول ہے کہ ان پر عمل کرنا جائز ہے؛ بلکہ بعض محققین شوافع فرماتے ہیں کہ جب ان پر اعتماد ہو جائے، تو عمل واجب ہو جاتا ہے۔ حافظ ابن صلاح اور امام نووی وغیرہ نے فرمایا ہے کہ یہی بات صحیح ہے، ان کے بعد کے زمانوں میں اس رائے کے سوا کوئی قابل قبول نہیں ہے۔ (مقدمة ابن الصلاح ص ۱۱۸)

وجادہ سے روایت کے جواز کی دلیل

حافظ ابن کثیر نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: سأل رسول ﷺ: أي الخلق أعجب إيمانا؟ قالوا: الملائكة، قال: وكيف لايؤ منو ن وهم عندربهم؟ قالوا: الأنبياء، قال: وكيف لايؤمنون وهم ياتيهم الوحي؟ قالوا: نحن، قال: وكيف لاتؤمنون وأنابين أظهركم؟ قالوا: فمن يارسول الله ؟! قال: قوم يأتون من بعدكم، يجدون صحفا يؤمنون بمافيها، اس میں آخری جملہ محل استدلال ہے۔ (اختصار علوم

الحديث ص١٢٨)

علامہ بلقینی نے فرمایا: وهذا استنباط حسن، یہ اچھا استدلال ہے۔ علامہ سیوطی نے بھی اس کی تصویب فرمائی ہے۔ (محاسن الاصطلاح ص ١٦٦ - تدريب الراوي ٢/٦٠)

مگر ماضی قریب کے محقق عالم علامہ احمد بن محمد شاکر رحمہ اللہ متوفی ۱۳۷۷ھ نے فرمایا: "فيه نظر". (الباعث الحثيث ص ١٣١)

(و) كذا (**الوصيّةُ بالكتاب**) وهي: أن يوصيَ عند موتِهِ أو سفرِهِ لشخصٍ معيَّنٍ بأصلِهِ أو بأصولِهِ. فقد قال قومٌ من الأئمةِ المتقدمينَ: يجوزُ له أن يرويَ تلك الأصولَ عنه بمجردِ هذهِ الوصيّةِ، وأبىٰ ذلك الجمهورُ، إلّا إن كان له منه إجَازَةٌ.

ترجمہ: اور وجادہ کی طرح جمہور محدثین نے "مکتوب کی وصیت" میں بھی اذن روایت کی شرط لگائی ہے اور "وصیت بالمکتوب" یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے انتقال یا سفر کے وقت، متعین شخص کے لیے اپنے ایک یا متعدد حدیثی مجموعہ کی وصیت کرے۔ ائمہ متقدمین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ موصی لہ کے لیے، وصیت کرنے والے سے محض اس وصیت کی بناء پر، ان مجموعوں کی روایت جائز ہے، مگر جمہور نے اس جواز کا انکار کیا ہے الا یہ کہ موصی لہ کو موصی سے روایت کی اجازت حاصل ہو۔

وصیت بالمکتوب کا بیان

اس کی تعریف یہ ہے: کوئی شخص اپنے حدیث کے ایک یا متعدد مجموعے کی وصیت متعین شخص کے لیے کرے، خواہ مرتے وقت کرے یا سفر میں جانے کے وقت۔ سفر کو موت کے قائم مقام مان کر۔

وصیت بالمکتوب سے روایت کا حکم

اس میں اختلاف ہے: بعض حضرات: مثلاً ابوقلابہ اور ایوب سختیانی فرماتے ہیں کہ محض

وصیت کی بناء پر موصی لہ کے لیے جائز ہے کہ اس مجموعے سے روایت کرے اور قاضی عیاض نے اس کے جواز پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ موصی لہ کے لیے مکتوب دینے کی وصیت کرنے میں دلالۃً اجازت پائی جاتی ہے اور اس طرح وہ عرض اور مناولہ کے مشابہ ہو جاتا ہے اور عرض ومنالہ میں اسی دلالۃً اجازت کی بناء پر بہت سے حضرات نے روایت کو جائز قرار دیا ہے؛ لہٰذا وصیت میں بھی دلالۃ اجازت کی وجہ سے روایت جائز ہوگی اور جمہور محدثین نے جس طرح وجادہ اور مناولہ سے روایت کے جواز کے لیے اجازت کی شرط لگائی ہے، اسی طرح وصیت میں بھی اذنِ روایت کی شرط لگائی ہے؛ لہٰذا جمہور کے نزدیک محض وصیت سے روایت کرنا جائز نہیں ہے، ہاں اگر موصی سے موصی لہ کو روایت کی اجازت حاصل ہو، تو موصی لہ کے لیے جائز ہے کہ وہ موصی سے روایت کرے۔ وصیت بالمکتوب سے روایت کے الفاظ یہ ہیں:

أوصى إليّ فلانٌ عن فلان، أخبرني /حدثني وصيةً.

قاضی عیاض کے استدلال کے متعلق حافظ ابن صلاح نے فرمایا ہے کہ ان کا قیاس درست نہیں ہے۔(مقدمة ابن الصلاح ص ۱۱۷)

(و) كذااشترطُوا الإذْنَ بالروايةِ (في الإعْلامِ)، وهو: أن يُعلِمَ الشيخُ أحدَ الطَّلَبةِ بأنّني أرويْ الكتابَ الفلانيَّ عن فلان. فإن كان له منه إجازةٌ، اُعْتُبِرَ، (وإلا فلا عِبْرةَ بذلك، كالإجازةِ العامّةِ) في المُجَازِله، لافي المُجازِبه، كأن يقولَ: أجزتُ لجميعِ المسلمينَ، أولمن أَدْرَكَ حياتيَ، أولأهْلِ الإقليمِ الفلانيّ، أولأهلِ البَلْدَةِ الفلانيّةِ، وهو أقربُ إلى الصحّةِ لقُرْبِ الاِنْحِصَارِ.

ترجمه: اور وصیت بالمکتوب کی طرح ”اعلام“ میں بھی اذنِ روایت کی، جمہور محدثین نے شرط لگائی ہے اور ”اعلام“ یہ ہے کہ استاذ کسی طالبِ علم کو بتائے کہ فلاں کتاب فلاں شخص سے میں روایت کرتا ہوں۔ پھر اگر اس طالبِ علم کو اس استاذ سے اجازت حاصل ہو، تو اعلام معتبر ہے۔ (اس سے روایت جائز ہے) اور اگر اجازت نہ ہو، تو اس اِعلام کا اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ وہ ”اجازتِ عامہ“ معتبر نہیں جس کا عموم اس شخص میں ہو، جس کو اجازت دی گئی ہو

(یعنی طالب علم)، نہ کہ وہ اجازت عامہ جس کا عموم اس چیز میں ہو جس کی اجازت دی گئی ہو (یعنی حدیث)، مثلاً یہ کہے: ''میں نے تمام مسلمانوں کو اجازت دی'' یا یہ کہے: میں نے ان لوگوں کو اجازت دی جنھوں نے میرا زمانہ پایا ہے۔ یا فلاں ملک والوں کو دی، یا فلاں شہر والوں کو دی۔ آخری صورت جواز کے زیادہ قریب ہے؛ کیوں کہ حصر قریب ہے۔

اعلام کا بیان

اس کا معنی لغت میں ''خبر دینا، بتانا'' ہے۔ محدثین کی اصطلاح میں اس کا معنی یہ ہے کہ کوئی محدث کسی طالبِ علم کو، یہ خبر دے کہ فلاں کتاب، مثلاً بخاری شریف فلاں استاذ مثلاً حضرت مولانا نصیر احمد خاں صاحب دامت برکاتہم العالیہ شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند سے میں روایت کرتا ہوں۔ صرف اتنا کہے، اجازت کا کوئی کلمہ مثلاً ''اروه عني'' یا أذنت لك في روايته'' نہ کہے۔

اعلام سے روایت کا حکم

اس میں اختلاف ہے: جمہور کہتے ہیں کہ اعلام سے روایت کے جواز کے لیے شرط یہ ہے کہ اس طالبِ علم کو اس محدث سے روایت کی اجازت حاصل ہو۔ یعنی اگر راوی کو اس محدث سے اذنِ روایت حاصل ہے، تو یہ اعلام معتبر ہے اور راوی کے لیے اس محدث سے کتابِ مذکور کی روایتوں کو نقل کرنا جائز ہے اور اگر اس کو اس سے اذنِ روایت حاصل نہ ہو، تو وہ اعلام غیر معتبر ہے اور راوی کے لیے اس محدث سے، کتابِ مذکور کی روایتوں کو نقل کرنا جائز نہیں ہے؛ اس لیے کہ ممکن ہے کہ محدث کا مقصود اعلام سے صرف اتنا بتانا ہو کہ فلاں کتاب میری مسموعات یا مرویات میں ہے؛ لیکن اس کو روایت کی اجازت نہ دینا چاہتا ہو، اس میں کسی خلل کی وجہ سے جس کو وہ پہچانتا ہو۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اعلام شاہد کی طرح ہے، جس طرح اگر شاہد فیصلہ کی مجلس کے علاوہ کسی دوسرے مقام پر اپنی شہادت کو ذکر کرے، تو اس شہادت کو سننے والے کے لیے جائز نہیں ہے کہ شاہد اول کی شہادت پر شہادت دے الا یہ کہ شاہد اوّل نے اس کو اجازت دیدی ہو؛ اسی

طرح اگر کوئی محدث کسی طالبِ علم کو یہ خبر دے کہ فلاں کتاب میری مرویات میں سے ہے، تو اس طالب علم کے لیے جائز نہیں ہے کہ اس محدث سے اس کتاب کی روایتوں کو نقل کرے الا یہ کہ اس محدث سے اس طالبِ علم کو اجازت حاصل ہو۔ حافظ ابن صلاح نے اسی کو ''مختار'' کہا ہے اور شیخ ابو حامد طوسی شافعی نے صرف یہی مسلک ذکر کیا ہے، کوئی دوسرا مسلک انھوں نے ذکر ہی نہیں کیا ہے۔

بہت سے فقہا، محدثین اور اصولیین کا مسلک یہ ہے کہ طالبِ علم کے لیے جائز ہے کہ اس محدث سے کتاب مذکور کی روایتوں کو نقل کرے، خواہ اجازت ہو یا نہ ہو۔ اس جماعت میں ان حضرات کے اسماء گرامی ہیں: ابن جریج، ابو نصر بن الصباغ، ابو العباس ولید بن بکر مالکی، عبداللہ بن عمر عمری، امام زہری اور ابن حبیب مالکی۔ ان حضرات کا استدلال قراءت علی الشیخ پر قیاس سے ہے، یعنی جس طرح اگر کوئی طالبِ علم کسی محدث کے سامنے جا کر پڑھے اور وہ محدث خاموش سنتا رہے، اجازت کے کلمات اپنی زبان سے ادا نہ کرے، تو اس طالبِ علم کے لیے اس محدث سے ان حدیثوں کو نقل کرنا درست ہے؛ اسی طرح جب محدث نے طالب علم کو یہ بتایا کہ فلاں کتاب میری فلاں سے مرویات میں سے ہے، تو اس طالب علم کے لیے اس کتاب کی روایتوں کو اس محدث سے روایت کرنا جائز ہوگا، چاہے پہلے سے اس کی جانب سے اذنِ روایت ہو یا نہ ہو۔ (مقدمة ابن الصلاح ص١١٦)

اجازت عامہ فی المجازلہ

یعنی غیر متعین شخص کو وصف عموم کے ساتھ اجازت دینا، مثلاً یہ کہے: میں نے تمام مسلمانوں کو اجازت دی، میں نے ان تمام کو اجازت دی جنھوں نے میری زندگی پائی، میں نے فلاں ملک والوں کو اجازت دی اور میں نے فلاں شہر والوں کو اجازت دی۔

اس کے حکم میں بھی اختلاف ہے: حافظ ابن صلاح، مصنف حافظ ابن حجر اور بہت سے حضرات کا مسلک یہ ہے کہ یہ اجازت غیر معتبر ہے، اسی لیے مصنف نے فرمایا ہے کہ اعلام ایسا ہی غیر معتبر ہے جیسا کہ ''اجازت عامہ فی المجازلہ'' غیر معتبر ہے۔

جب کہ بہت سے محدثین کے نزدیک یہ اجازت معتبر ہے، اس فہرست میں خطیب بغدادی، ان کے متعدد اساتذہ، ابوعبداللہ ابن مندہ، ابوالعلاحسن بن احمد عطار ہمدانی، قاضی ابوالطیب طبری، ابوالفضل احمد بن حسین بغدادی، ابوالولید ابن رُشد مالکی، ابوالطاہر سلفی، ابوعمر وابن الحاجب اور امام نووی کے اسماء شامل ہیں۔

اجازت عامہ فی المجازبہ

یعنی جن کو اجازت دی جائے وہ تو متعین ہوں؛ مگر جن حدیثوں کی اجازت دی جائے وہ غیر متعین ہوں، مثلاً یہ کہے: ''أجزت لك جميع مسموعاتي، یا: أجزت لك جميع مروياتي'' اس سے روایت جائز ہے یا نہیں؟ جمہور کہتے ہیں کہ جائز ہے، مصنف کا بھی یہی رجحان ہے، اس لیے فرمایا: ''لافي المجازبه'' لہٰذا جمہور کے نزدیک اجازت کی یہ قسم غیر معتبر اجازت میں شامل نہیں ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ اجازت غیر معتبر ہے۔

فوائد: "وإلافلا عبرة" اس وقت جب کہ متن اور شرح ایک ہی کتاب ہو، یہ "فإن كان له منه إجازة اعتبر" کی مقابل صورت کا بیان ہے، تقدیر عبارت ہوگی: "وإن لم يكن له منه إجازة، فلاعبرة بذلك" اور اس صورت میں "ذلك" کا مشارالیہ "الإ علام" ہے اور متن مجرد میں یہ "اشترطوا في صحة المناولة.....الخ" کی مقابل صورت کا بیان ہے اور "ذلك" کا مشارالیہ مناولہ، وجادہ، وصیت بالکتاب اور اعلام؛ سب کا سب ہے، تقدیر عبارت ہوگی: واشتر طوافي صحة المناولة اقترانهابالإذن بالرواية –وهيأ رفع أنواع الإجازة– وكذااشترطوا الإ ذن في الوجادة، والوصيةبالكتاب وفي الإعلام وإلا–أي وإن لم يوجد شرط الاقتران بالإذن بالرواية في المناولة، والوجادة، والوصية بالكتاب، وفي الإعلام– فلاعبرة بذلك أي كل واحد منها. کسی شارح نے اس پر متنبہ نہیں کیا ہے!

كالإ جازة العامة......" یعنی اگر اعلام اجازت سے خالی ہو، تو جمہور کے نزدیک وہ ایسا ہی غیر معتبر ہے، جیسا کہ اجازت عامہ فی المجازلہ غیر معتبر ہے، لیکن وہ اجازت جس کا عموم

مجاز بہ یعنی حدیث میں ہو، وہ غیر معتبر نہیں ہے؛ بلکہ وہ جمہور کے نزدیک معتبر ہے۔

"كأن يقول" یہ اجازت عامہ فی المجازلہ کی مثالیں ہیں۔

"وهو أقرب" ضمیر کا مرجع "الأخير" ہے اور اس سے مراد قائل کا یہ قول: "أجزت لأهل البلدة الفلانية" ہے۔

تنبیہ: تحمل واداءِ روایت کی صورتوں میں سے ایک صورت بطریق اجازت روایت کرنا ہے۔ علامہ عراقی کے بقول اجازت کی نو قسمیں ہیں: ایک قسم کو مصنف نے اپنے قول: لكن لهازيادة مزية على الإ جازة ......" سے شرح نخبۃ ص ۹۹ پر ذکر کیا ہے اور دو قسموں کو بھی اوپر ذکر کیا ہے۔ بقیہ چھ قسموں میں سے تین کو آگے بیان کیا ہے اور تین کو چھوڑ دیا ہے، ہم ان شاء اللہ مصنف کے ذکر کردہ کو بیان کرنے کے بعد بقیہ کو ذکر کریں گے۔

(و) كذا الإِجَازَةُ (**للمجهولِ**)، كأن يكونَ مُبهَمًا أومُهمَلًا (و) كذا الإجَازةُ(**للمعدومِ**)، كأن يقولَ: "أجزتُ لمن سَيُولَدُ لفلانٍ". وقد قيل: إن عَطَفَهُ على موجودٍ صَحَّ، كأن يقولَ: أَجزتُ لك ولمن سَيُولَدُ لك. والأقربُ عدَم الصحّةِ أيضًا. وكذا الإِجازةُ لِمَوجودٍ أومَعْدُومٍ عُلِّقَتْ بشرطِ مَشِيئَةِ الغَيْرِ، كأن يقولَ: أجزتُ لك إن شاء فلانٌ ، أو:أجزتُ لمن شاء فلانٌ، لا أن يقولَ: أجزتُ لك انِ شئتَ، وهذا (**على الأصحِّ في جميعِ ذلك**). وقد جوَّز الرِوايَةَ في جميعِ ذلك -سوى المجهولِ مالم يَتبَيَّنِ المُرادُ منه- الخطيبُ، وحكاه عن جماعةٍ من مَشَائِخِهِ، وَاستَعْمَلَ الإِجازةَ للمعدومِ، من القُدَمَاءِ أبوبكربْنُ أبي داؤدَ، وأبوعبدِاللّهِ بْنُ مَندَة. واستعمل المُعَلَّقَةَ منهم أيضًا أبوبكرِ بن أبي خَيثَمَةَ، وروىٰ بِالإجازةِ العامّةِ جمعٌ كثيرٌ، جَمَعَهُم بعضُ الحُفَّاظِ في كتابٍ، ورَتَّبَهُم على حروفِ المُعجَمِ لكثرتهم. وكُلُّ ذلك -كما قال ابنُ الصلاحِ- تَوَسُّعٌ غيرُ مَرضِيٍّ؛ لأن الإجازةَ الخاصةَ المعينةَ مُختَلَفٌ

في صحتها اختلافًا قويًا عند القدماءِ؛ وإن كان العملُ استقرَّ على اعتبارِهَا عندالمتأخرينَ، فهي دونَ السماعِ بالاتفاقِ، فكيفَ إذا حصلَ فيها الاسترسالُ المذكورُ؟ فإنها تزدادُ ضَعفا؛ لكنها في الْجُمْلَةِ خَيرٌ من إيرادِ الْحديثِ مُعْضَلاً. واللّٰه سبحانه أعلمُ. وإلىٰ هنا انتهي الكلامُ في أقسام صِيَغ الْأَدَاءِ.

ترجمه: اور اجازت عامہ فی المجازلہ کی طرح (غیر معتبر) ہے مجہول کو اجازت دینا، مثلاً یہ کہ وہ مبہم ہو یا مہمل ہو اور اسی طرح (غیر معتبر) ہے معدوم کو اجازت دینا، مثلاً یہ کہے: میں نے اس کو اجازت دی جو فلاں کے یہاں آئندہ پیدا ہوگا اور کہا گیا ہے کہ اگر معدوم کا عطف موجود پر کرے، تو اجازت درست ہے، مثلاً یہ کہے: میں نے تجھے اجازت دی اور تیرے یہاں پیدا ہونے والے کو اجازت دی اور اقرب اس کا بھی صحیح نہ ہونا ہی ہے اور اسی طرح (غیر معتبر) ہے موجود یا معدوم کو ایسی اجازت دینا جو غیر کے چاہنے کی شرط پر معلق ہو، مثلاً یہ کہے: میں نے تجھ کو اجازت دی اگر فلاں چاہے، یا: میں نے اس کو اجازت دی جس کو فلاں چاہے، نہ کہ یہ کہے: میں نے تجھ کو اجازت دی اگر تو چاہے (کیوں کہ یہ معتبر ہے۔) اور یہ (یعنی اجازت کی مذکورہ اقسام کا غیر معتبر ہونا) تمام میں اصح قول کے مطابق ہے۔ اور مجہول کو چھوڑ کر جب تک اس کی مراد واضح نہ ہو، تمام اقسام سے روایت کو خطیب بغدادی نے جائز قرار دیا ہے اور اپنے اساتذہ کی ایک جماعت سے بھی جواز نقل کیا ہے اور متقدمین میں سے امام ابو داؤد کے صاحبزادے: ابوبکر اور ابوعبداللہ بن مندہ نے معدوم کے لیے اجازت کو استعمال کیا ہے اور متقدمین میں سے ابوبکر ابن ابی خیثمہ نے بھی ''اجازت معلقہ'' کو استعمال کیا ہے اور ''اجازت عامہ'' سے بہت سے حضرات نے روایت کیا ہے، ان کی تعداد کثیر ہونے کی وجہ سے، بعض حفاظ نے ان کو ایک کتاب میں جمع کیا ہے اور حروف تہجی کی ترتیب پر ان کو مرتب کیا ہے۔ حافظ ابن صلاح کے بقول مذکورہ تمام باتیں (یعنی اجازت کی ان اقسام سے روایت کو جائز قرار دینا اور ان کو استعمال کرنا) ناپسندیدہ توسع ہے؛ کیوں کہ متقدمین کے نزدیک، ''اجازت معینہ'' کے صحیح ہونے میں زبردست اختلاف ہے؛ ہر چند کہ متاخرین کے نزدیک اس کا معتبر ہونا مستحکم

ہو چکا ہے اور بالاتفاق وہ ''سماع'' سے کم تر ہے، تو کیا حال ہوگا اس وقت جب کہ اس میں مذکورہ ڈھیل پیدا ہو جائے؟ اس لیے کہ وہ تو مزید ضعف کو بڑھائے گا؛ لیکن پھر بھی کسی نہ کسی درجے میں اجازت کے ساتھ روایت کرنا بہتر ہے بمقابلہ حدیث کو نا تمام سند کے ساتھ ذکر کرنے سے۔ واللہ اعلم۔ یہاں پر ادا کے صیغوں کے اقسام پر گفتگو پوری ہوئی۔

اجازت للمجہول یا بالمجہول

یعنی مجہول شخص کو اجازت دینا، مثلاً وہ مبہم ہو یا مہمل ہو، علامہ قاسم بن قطلو بغا نے فرمایا کہ مبہم وہ شخص ہے جس کا نام نہ لیا گیا ہو اور مہمل وہ شخص ہے جس کا نام تو لیا گیا ہو، مگر اس طرح سے کہ وہ دوسروں سے ممتاز نہ ہو سکے۔ (القول المبتكر على هامش نزهة النظر ص ١٧٦)

مبہم کی مثال: أ جزت لجماعة من الناس مسموعاتي. مہمل کی مثال: ''أجزت لمحمد بن خالد مسمو عاتي'' جب کہ اس نام کے متعدد لوگ ہوں۔

اور اجازت بالمجہول یہ ہے کہ جس چیز کی اجازت دی جائے وہ مجہول ہو، جیسے: ''أ جزت لك بعض مسموعاتي'' علامہ عراقی نے اجازت للمجہول اور بالمجہول؛ دونوں کو ایک مثال میں جمع کر دیا ہے، وہ یہ ہے: أ جزت أزفلةً بعض مسمو عاتي'' میں نے اپنی بعض مسموعات کی ایک جماعت کو اجازت دی۔ اجازت کی یہ قسم بالاتفاق غیر معتبر ہے، ہاں اگر کسی قرینہ سے جہالت ختم ہو جائے اور مجازلہ متعین ہو جائے اور مجاز بہ بھی متعین ہو جائے، تو ظاہر یہی ہے کہ یہ اجازت معتبر ہوگی، مثلاً محدث سے کہا گیا: أجزتَ لمحمد بن خالد بن علي بن محمود الدمشقي؟ اس نام کا صرف ایک ہی شخص ہو کوئی اور نہ ہو، اس کے جواب میں محدث کہے: ''أجزتُ لمحمد بن خالد الدمشقي'' تو ظاہر یہی ہے کہ جس کے متعلق سوال ہے، جواب بھی اسی کے متعلق ہوگا، لہٰذا جہالت باقی نہیں رہی۔ اسی طرح محدث سے کہا گیا: أجزتَ لي رواية كتاب السنن لأ بي داؤود؟ اس کے جواب میں محدث کہے: ''أجزتُ لك رواية السنن'' تو ظاہر یہی ہے کہ سوال ''سنن ابی داوٗد'' کے متعلق ہے، تو جواب بھی اسی سے متعلق ہوگا؛ لہٰذا جہالت باقی نہیں رہی۔

اجازت للمعدوم

یعنی معدوم کو اجازت دینا۔ اس کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ صرف معدوم کو اجازت دی جائے، اس کا موجود پر عطف نہ کیا جائے، مثلاً وہ کہے: "أجزت لمن سيولد لفلان"۔ دوسری قسم یہ ہے کہ موجود پر عطف کر کے معدوم کو اجازت دی جائے، مثلاً یہ کہے: "أجزت لك ولمن سيولدلك"۔

اجازت کی یہ قسم معتبر ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے (۱) مصنف کے نزدیک دونوں قسمیں جائز نہیں ہیں، یہی مسلک ہے قاضی ابوطیب طبری اور ابونصر بن الصباغ کا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اجازت حدیث کی اجمالی خبر دینے کے حکم میں ہے، تو جس طرح معدوم کو خبر دینا درست نہیں ہے، اسی طرح معدوم کو اجازت دینا بھی درست نہیں ہے۔ (۲) امام ابوبکر عبداللہ بن ابوداؤد اور ابوعبداللہ بن مندہ کے نزدیک دوسری قسم جائز ہے، پہلی قسم جائز نہیں ہے، چناں چہ امام ابوبکر سے اجازت مانگی گئی، تو انھوں نے کہا: قد أجزتك ولأولادك ولحبل الحبلة. يعني الذين لم يولدوابعد، کوئی شخص اگر معدوم پر وقف کرے، تو اس کی بھی یہی دو صورتیں ہیں، امام شافعی کے اصحاب نے دوسری صورت کو جائز قرار دیا ہے؛ لہٰذا ان کے نزدیک اجازت کی بھی دوسری قسم جائز ہوگی۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ بہت سی چیزیں اصالۃً جائز نہیں ہوتی ہیں؛ مگر تبعاً جائز ہوتی ہیں، اجازت بھی اگر چہ اصالۃً جائز نہ ہو،؛ مگر تبعاً جائز ہوگی (۳) خطیب بغدادی شافعی، ابویعلی بن الفراء حنبلی اور ابوالفضل محمد بن عبداللہ بن عمروس مالکی کے نزدیک دونوں قسمیں جائز ہیں، قاضی عیاض مالکی نے فرمایا کہ اکثر متاخرین شیوخ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور شرقاً وغرباً ان کا یہی عمل جاری ہے۔ ان کی دلیل وقف علی المعدوم ہے، اصحاب امام ابوحنیفہ اور امام مالک نے وقف علی المعدوم کی دونوں صورتوں کو جائز قرار دیا ہے، اسی طرح اجازت للمعدوم کی دونوں صورتیں جائز ہوں گی۔

اجازت معلقہ

یعنی ایسی اجازت جو مطلق نہ ہو؛ بلکہ کسی پر معلق ہو۔ اس کی مختلف صورتیں ہیں؛ اس لیے

کہ تعلیق کبھی مجازلہ کے مبہم ہونے کے ساتھ ہوگی اور کبھی متعین ہونے کے ساتھ ہوگی، اسی طرح کبھی تعلیق مجازلہ کی مشیت پر ہوگی اور کبھی دوسرے کی مشیت پر ہوگی، نیز کبھی تعلیق نفس اجازت کی ہوگی اور کبھی اجازت سے روایت کرنے کی تعلیق ہوگی؛ مگر مصنف نے صرف تین صورتوں کو ذکر کیا ہے، ان کی تفصیل حسبِ ذیل ہے: (۱) پہلی صورت یہ ہے کہ مجازلہ موجود مشخص ہو اور اجازت کو غیر کی مشیت پر معلق کیا گیا ہو، خواہ وہ غیر، متعین ہو یا غیر متعین، جیسے: "أجزت لك إن شاء فلان. أجزت لك إن شاء أحد" (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ مجازلہ معدوم ہو اور اجازت کو غیر کی مشیت پر معلق کیا گیا ہو، جیسے: أجزت لمن سيولد لك إن شاء فلا ن جمہور کے نزدیک یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں؛ البتہ خطیب بغدادی اور ابوبکر ابن ابی خیثمہ کے نزدیک جائز ہیں (۳) تیسری صورت یہ ہے کہ مجازلہ متعین ہو اور اجازت اسی کی مشیت پر معلق ہو۔ جیسے: "أجزت لك إن شئت، أجزت لفلان إن شاء" یہ صورت بالاتفاق جائز ہے؛ کیوں کہ اس میں مجازلہ مجہول نہیں ہے اور غور سے دیکھا جائے، تو حقیقةً تعلیق بھی نہیں ہے، اگر ہے تو تعلیق کا صیغہ ہے۔

روایت بالاجازت کے سلسلے میں خطیب کا مسلک

مصنف نے اجازت کے اقسام میں سے اجازتِ عامہ فی المجازلہ، اجازت للمجہول وبالمجہول، اجازت للمعدوم اور اجازتِ معلقہ کے متعلق فرمایا کہ یہ اقسام غیر معتبر ہیں اور ان کا غیر معتبر ہونا اصح قول کی بناء پر ہے؛ کیوں کہ خطیب بغدادی کے نزدیک اجازت للمجہول کو چھوڑ کر تمام معتبر ہیں اور ان سے روایت جائز ہے؛ البتہ اجازت للمجہول خطیب کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے؛ مگر یہ اس وقت تک جب تک کہ مجہول کی مراد واضح نہ ہو؛ لیکن اگر مراد واضح ہو جائے، تو پھر وہ بھی معتبر ہے۔ خطیب بغدادی نے مذکورہ اقسام سے روایت کو خود بھی جائز قرار دیا ہے اور اپنے اساتذہ کی ایک جماعت سے بھی جواز نقل کیا ہے۔ راقم نے ہر قسم کے ساتھ جائز قرار دینے والوں کے اسماء بھی تحریر کر دیئے ہیں، جس سے بات مزید واضح ہو جاتی ہے۔ مصنف بھی فرماتے ہیں کہ اجازت للمعدوم کو متقدمین میں سے امام ابوداؤد کے

صاجزادے امام ابوبکر عبداللہ اوران کے علاوہ ابوعبداللہ بن مندہ نے استعمال کیا ہے، اسی طرح اجازتِ معلقہ کومتقدمین میں سے حافظ ابوبکر ابن ابی خیثمہ نے استعمال کیا ہے۔ نیز اجازتِ عامہ کوبھی بہت سے حضرات نے جائز قرار دیا ہے؛ بلکہ اس سے روایت بھی کیا ہے، ان کی کثرتِ تعداد کی وجہ سے حافظ ابوجعفر محمد بن الحسین بن ابی البدر الکاتب بغدادی نے ان تمام کوایک مستقل کتاب میں جمع کیا ہے اور حروف تہجی کی ترتیب پران کومرتب کیا ہے۔ راقم نے اجازت عامہ کے تحت متعدد حضرات کے ناموں کی تصریح کردی ہے۔

اجازت معینہ

یعنی مجازلہ بھی متعین ہو اور مجاز بہ بھی متعین ہو، مثلاً یہ کہے: "أجزت لك صحيح البخاري" اس قسم کا بیان ''شرح نخبہ'' ص۹۹ پر اگر چہ ہو چکا ہے؛ مگر ضمناً ہوا ہے، اس لیے وہاں کوئی تفصیل نہیں کی گئی تھی، مصنف نے ص۱۰۲ پر مستقلاً اس کو بیان کیا ہے؛ لہٰذا یہاں تفصیل ذکر کی جاتی ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ کہ یہ قسم اجازت کی تمام قسموں سے اعلی ہے، بشرطیکہ وہ مناولہ سے خالی ہو اور اگر اجازت مناولہ کے ساتھ ہو، تو پہلے گذر چکا ہے کہ اس وقت وہی سب سے اعلی قسم ہوگی۔

پھر جاننا چاہیے کہ قاضی ابوالولید باجی مالکی نے یہ دعوی کیا ہے کہ اجازت معینہ سے روایت کے جواز پر اجماع ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، یہاں تک کہ اہل ظاہر کا بھی اختلاف نہیں ہے؛ مگر ان کی یہ بات غلط ہے؛ کیوں کہ اس میں اختلاف موجود ہے: (۱) متقدمین فقہاء، محدثین اور اصولیین کی ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ اس سے روایت جائز نہیں ہے، اس جماعت میں یہ حضرات ہیں: امام شافعی ایک روایت کے مطابق، امام ابو حنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام شعبہؒ، قاضی حسینؒ بن محمد مروزی، قاضی ابوالحسنؒ ماوردی، ابراہیم بن اسحاق حربیؒ، حافظ ابونصر سجزیؒ، امام عبداللہ بن محمد اصفہانیؒ، ابوبکر محمد بن ثابت جُندیؒ، ابو طاہر دباس حنفیؒ، ابن حزم ظاہری اور امام مالک رحمہم اللہ تعالیٰ، (۲) بعض متقدمین اور جمہور متاخرین کے یہاں اس سے روایت جائز ہے، (۳) ابوبکر رازی حنفی کی رائے یہ ہے کہ

اجازت دینے والا اور جس کو اجازت دی جائے؛ دونوں اگر کتاب کے عالم ہوں، تو روایت جائز ہے، ورنہ جائز نہیں ہے۔

اجازت معینہ سے مروی حدیث کا حکم

اگر حدیث اجازت معینہ سے روایت کی گئی ہو، تو اس پر عمل جائز ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے: (۱) جن حضرات کے نزدیک روایت جائز نہیں، ان کے نزدیک عمل بھی جائز نہیں ہے، (۲) اہل ظاہر کے نزدیک روایت جائز ہونے کے باوصف عمل جائز نہیں ہے۔ (۳) جمہور متاخرین کے نزدیک جس طرح روایت جائز ہے، اسی طرح عمل بھی جائز ہے۔ (۴) امام اوزاعی کے نزدیک روایت تو جائز نہیں ہے؛ مگر عمل جائز ہے۔ ان میں جمہور متاخرین کی بات روایت کے جواز اور اس پر عمل کے جواز؛ دونوں مسئلوں میں صحیح ہے۔

روایت اور عمل کے جواز کی دلیل

حافظ ابن صلاح نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ جب کوئی شخص اپنی مرویات کو روایت کرنے کی اجازت دیتا ہے، تو گویا کہ وہ اپنی مرویات کی خبر اجمالی طریقے پر دیتا ہے اور جس طرح کوئی شخص اگر اپنی مرویات کی تفصیلی خبر کسی کو دے، تو اس کے لیے ان کو روایت کرنا اور ان پر عمل کرنا جائز ہے، اسی طرح اجمالی طریقے پر خبر دینے میں بھی روایت کرنا اور عمل کرنا جائز ہو گا۔

خطیب بغدادی کے بقول بعض اہل علم نے اس کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ نے سورۂ براءت ایک کاغذ پر لکھ کر حضرت ابو بکر کو دیا تھا، پھر حضرت علی کو بھیجا، انھوں نے حضرت ابو بکر سے وہ کاغذ لیا اور مکہ جا کر لوگوں کو پڑھ کر سنایا، نہ تو حضرت ابو بکر نے پڑھ کر حضرت علی کو سنایا تھا اور نہ حضرت علی نے لیتے وقت پڑھ کر حضرت ابو بکر کو سنایا، معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ نے جو لوگوں کو پڑھ کر سنایا یعنی روایت کیا، وہ اجازت کی وجہ سے تھا۔

راقم عرض گذار ہے کہ یہ دلیل مناولہ کے جواز پر تو دلالت کرتی ہے، اجازت معینہ جو

مناولہ سے خالی ہو اس کے جواز پر دلالت نہیں کرتی ہے؛ کیوں کہ یہاں پر حضرت ابوبکر نے وہ صحیفہ حضرت علی کو دیا ہے۔

اجازت کی یہ قسم افضل ہے یا سماع؟

جن حضرات کے نزدیک اجازت کی اس قسم سے روایت اور اس پر عمل جائز ہے، ان کے درمیان پھر اس بات میں اختلاف ہے کہ اجازت معینہ سماع سے افضل ہے یا کمتر ہے؟ (۱) حق بات یہ ہے کہ سماع سے کمتر ہے، (۲) احمد بن میسرہ مالکی کے نزدیک بے توجہ سماع سے افضل ہے اور توجہ کے ساتھ سماع سے کم تر ہے۔ (۳) عبدالرحمٰن بن احمد بن بقی بن مخلد کے نزدیک، ان کے باپ کے نزدیک اور ان کے دادا کے نزدیک دونوں برابر ہیں۔ (۴) علامہ طوفی کے نزدیک سلف کے زمانے میں سماع افضل تھا اور جب سے حدیثیں کتابوں میں مرتب ہو کر مشہور و متداول ہو گئیں، تو دونوں برابر ہیں۔ (تدریب الراوي ۲/۳۰)

مصنف کا قول: وکل ذلک کما قال ابن الصلاح

اس قول کی شرح کرنے سے پہلے "اجازت معینہ" کے متعلق مذکورہ تفصیل اس لیے ذکر کی گئی ہے کہ اس کو سمجھنا شرح صدر کے ساتھ، مذکورہ تفصیل کو جاننے پر موقوف ہے۔ بہر حال اس قول کا حاصل یہ ہے کہ خطیب بغدادی کا ایک کو چھوڑ کر اجازت کی تمام اقسام کو جائز قرار دینا، ابوبکر بن ابو داؤد اور ابوعبداللہ بن مندہ کا اجازت للمعدوم کو استعمال کرنا اور ابوبکر ابن ابی خیثمہ کا اجازت معلقہ کو استعمال کرنا، نیز بہت سے حضرات کا "اجازتِ عامہ" سے روایت کرنا؛ یہ سب چیزیں حافظ ابن صلاح کے بقول ناپسندیدہ ہیں، جو کسی طرح مناسب نہیں ہے؛ کیوں کہ اگرچہ متاخرین کے نزدیک اجازت معینہ خاصہ سے روایت کے جواز پر اتفاق ہے اور وہ سماع سے کمتر ہے؛ لیکن متقدمین کے یہاں اس سے روایت کے جواز اور عمل کے جواز کے سلسلے میں شدید اختلاف ہے اور جب اس اجازت کا یہ حال ہے جو معینہ اور خاصہ ہے، تو اجازت عامہ، اجازت للمجہول، اجازت للمعدوم اور اجازت معلقہ کا کیا حال ہوگا؟ ان سے تو روایت بالکل جائز

نہ ہونا چاہیے؛ کیوں کہ اجازت معینہ خاصہ کے مقابلے میں ان کے اندر ضعف کہیں زیادہ ہے۔

لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اجازت کے ان اقسام میں سے کسی قسم کے ذریعہ روایت کرنا بہتر ہے بمقابلہ حدیث کی پوری سند یا اس کے بعض حصے کو حذف کر کے روایت کرنے سے؛ کیوں کہ پہلی صورت میں اتصال کا شائبہ ضرور ہے، مگر دوسری صورت میں یہ بھی نہیں ہے۔

فوائد: "أجزت لك إن شاء فلان" یہ مثال اس اجازت کی ہے جو غیر کی مشیت پر معلق ہو اور مجازلہ متعین و مشخص ہو۔

"أجزت لمن شاء فلان" یہ مثال اس اجازت کی ہے جو غیر کی مشیت پر معلق ہو اور مجازلہ وصف کی وجہ سے متعین ہو؛ خواہ موجود ہو یا معدوم اور اسی اجازت کی مثال جس میں مجازلہ معدوم ہو یہ ہے: "أجزت لمن سيولدلك إن شاء فلان" اس کو مصنف نے چھوڑ دیا ہے؛ اس لیے کہ ماسبق سے ظاہر ہے۔

"أجزت لك إن شئت" یہ اس اجازت کی مثال ہے جس میں مجازلہ متعین و مشخص ہے اور اسی کی مشیت پر اجازت معلق ہے۔ جمہور کے نزدیک یہ اجازت معتبر ہے۔

"مالم يتبيّن" یہ محذوف سے متعلق ہے، تقدیر عبارت ہے: "إن الحكم بعدم اعتبار إجازة المجهول باق مدة عدم تعينه".

"كثرتهم" یہ "جَمَعَهُمْ" اور "رَتَّبَهُمْ"؛ دونوں سے متعلق ہے۔

تنبیہ: - تین قسمیں جو باقی ہیں وہ یہ ہیں: (۱) غیر اہل کو اجازت دینا، جیسے: بچہ، کافر، مجنون، فاسق اور مبتدع وغیرہ (۲) ایسی حدیثوں کی اجازت دینا جن کو استاذ نے اجازت دینے کے وقت تک اخذ نہ کیا ہو؛ بلکہ ان کو بعد میں اخذ کرے۔ (۳) ایسی حدیثوں کی اجازت دینا جن کو اس نے بطریق اجازت ہی حاصل کیا ہو، دوسرے لفظوں میں اجازت در اجازت کا استعمال کرنا۔ ان کے لیے دیکھئے: (فتح المغيث للعراقي ص ۲۱۰)

(ثم الرُّواةُ إن اتفقَتْ أسماؤُهُمْ، وأسماءُ آبَائِهِمْ فصاعداً، واختلفتْ أشخاصهم) سواء اتفق في ذلك اثنان منهم أم أكثرُ، وكذلك إذا اتفق اثنان فصاعدًا في الكنية والنِّسبَةِ، **(فهو)** النوعُ

الذي يقالُ له: (الْمُتَّفِقُ وَالْمُفْتَرِقُ). وفائدةُ معرفتِهِ خشيةُ أن يُظَنَّ الشَّخْصَانِ شخصًا واحداً. وقد صَنَّفَ فيه الخطيبُ كتابًا حافِلاً، وقد لَخَّصْتُهُ وزِدْتُ عليه شَيْئًا كثيرًا. وهذا عكسُ ماتقدم من النوعِ الْمُسمّٰى بِالْمُهْمَلِ؛ لأنه يُخشىٰ فيه أن يُظَنَّ الْوَاحِدُ اثنين، وهٰذا يُخشىٰ منه أن يُظَنَّ الِاثْنَانِ واحداً.

ترجمه: پھر اگر روات کے نام، ان کے باپوں کے نام اور ان کے اوپر والوں کے نام میں اتفاق ہو اور ان کی ذاتیں مختلف ہوں، خواہ ان روات میں سے دو متفق ہوں یا زیادہ اور اسی طرح اس وقت ہے کہ جب کہ دو یا زیادہ روات کنیت اور نسبت میں متفق ہوں، تو وہ نوع ہے جس کو ''متفق ومفترق'' کہا جاتا ہے۔ اس کی معرفت کا فائدہ اس خوف کا ازالہ ہے کہ دو شخصوں کو ایک خیال کر لیا جائے، اس نوع میں خطیب بغدادی نے ایک جامع کتاب تصنیف کی ہے، میں نے اس کی تلخیص کر دی ہے اور اس پر بہت سی چیزوں کا اضافہ کر دیا ہے۔ گذشتہ نوع جس کو ''مہمل'' کہا جاتا ہے، یہ اس کا برعکس ہے؛ کیوں کہ مہمل میں یہ خوف ہے کہ ایک کو دو خیال کر لیا جائے اور اس میں یہ خوف ہے کہ دو کو ایک خیال کر لیا جائے۔

متفق ومفترق

متفق ومفترق، سندوں میں مذکورہ وہ روات ہیں، جو اپنی ذات کے اعتبار سے الگ الگ ہوں؛ مگر یا تو صرف ان کے نام متفق ہوں اور سند میں صرف ان کا نام ذکر کیا گیا ہو، کوئی ایسی چیز نہ ذکر کی گئی ہو کہ جس کے ذریعہ ایک دوسرے سے ممتاز ہو سکے، یا ان کے اور ان کے باپ کے نام متفق ہوں، یا ان کے، ان کے باپ اور ان کے دادا کے نام متفق ہوں، یا ان کے اوپر بھی متفق ہوں، یا صرف ان کی کنیت متفق ہوں، یا ان کی کسی چیز کی طرف نسبت صرف متفق ہو، یا دونوں متفق ہوں اور جس چیز میں اتفاق ہو سند میں وہی مذکور ہو، یہ بھی یاد رہے کہ مذکورہ چیزوں میں خواہ دو روات متفق ہوں یا ان سے زیادہ، بہر صورت وہ ''متفق ومفترق'' ہے۔

صرف اپنے نام میں متفق ہونے کی مثال

''حماد'' ہے، اس نام کے ایک ہی طبقے میں دوراوی ہیں: ایک حماد بن زید، دوسرے حماد بن سلمہ۔ اسی طرح اس کی مثال ''سفیان'' ہے، اس نام کے ایک ہی طبقے میں دوراوی ہیں: ایک سفیان بن سعید ثوری اور دوسرے سفیان بن عیینہ۔

اپنے اور باپ کے نام میں متفق ہونے کی مثال

''خلیل بن احمد'' ہے، اس نام کے چھ افراد ہیں: ایک خلیل بن احمد بن عمرو بن تمیم نحوی بصری، دوسرے خلیل بن احمد ابو بشر مزنی، تیسرے خلیل احمد بصری عکرمہ سے روایت کرنے والے، چوتھے خلیل بن احمد ابو سعید سجزی حنفی، پانچویں خلیل بن احمد ابو سعید بستی مہلبی، چھٹے خلیل بن احمد بن عبداللہ بن احمد شافعی۔

اپنے نام، باپ کے نام اور دادا کے نام میں متفق ہونے کی مثال

''محمد بن یعقوب بن یوسف نیساپوری'' ہے، ایک ہی عصر میں دو شخص ہیں: ایک ابو العباس اصم اور دوسرے ابو عبداللہ ابن اخرم، امام حاکم کے دونوں استاذ ہیں۔ اسی طرح امام غزالی اور علامہ جزری دونوں کا نام محمد بن محمد بن محمد ہے۔

صرف کنیت میں متفق ہونے کی مثال

''ابوسعید'' ہے، خلیل رابع اور خلیل خامس؛ دونوں کی کنیت وہی ہے۔

صرف نسبت میں متفق ہونے کی مثال

''بصری'' ہے، خلیل اول اور خلیل ثالث؛ دونوں کی نسبت وہی ہے۔

کنیت اور نسبت دونوں میں متفق ہونے کی مثال

''ابوعمران جونی'' ہے اس کنیت اور نسبت کے دو شخص ہیں: ایک عبدالملک بن حبیب تابعی اور دوسرے موسیٰ بن سہل بصری۔

متفق و مفترق کو جاننے کا فائدہ

اس کا فائدہ یہ ہے کہ دو شخصوں یا زیادہ کو ایک گمان کر لینے سے انسان بچ جاتا ہے؛ کیوں کہ اگر کسی کو یہ نہ معلوم ہو کہ مثلاً ''سفیان'' نام کے دو راوی ہیں، تو جہاں کہیں بھی وہ نام سندوں میں آئے گا، وہ اس کو ایک ہی ذات گمان کرے گا؛ حالاں کہ درحقیقت وہ الگ الگ بھی ہو سکتے ہیں۔

خطیب بغدادی نے اس فن میں بھی ایک عمدہ و نفیس تصنیف کی ہے، بعض لوگوں نے اس کا نام: ''کتاب المتفق و المفترق" ذکر کیا ہے اور بعض لوگوں نے "المو ضح لأوهام الحمع و التفريق" بتایا ہے؛ مگر پہلے گذر چکا ہے کہ یہ نام ان کی اس کتاب کا ہے جس میں انھوں نے ایسے رواۃ کو ذکر کیا ہے جو متعدد اوصاف و اسماء سے یاد کیے جاتے ہیں؛ حالاں کہ ان اسماء سے مراد ایک ہی ذات ہوتی ہے، جیسے: محمد بن سائب بن بشر کلبی'' ہے، مختلف اسماء سے یہ ذکر کیے جاتے ہیں؛ مگر یہ کہا جا سکتا ہے کہ متفق و مفترق اور وہ نوع؛ دونوں آپس میں ضد ہیں، تو خطیب نے دونوں کو ایک ہی کتاب میں بیان کیا ہے؛ کیوں کہ اپنی ضد ہی سے اشیاء واضح ہوتی ہیں۔

مصنف فرماتے ہیں کہ میں نے اس کتاب کی تلخیص کر دی ہے، یعنی حشو کو حذف کر دیا ہے اور خلاصہ ذکر کر دیا ہے، نیز اس میں بہت سی چیزوں کا اضافہ بھی کر دیا ہے، مصنف کے شاگرد حافظ شمس الدین سخاوی فرماتے ہیں کہ میرے علم کے مطابق مصنف نے اس کی تکمیل نہیں کی ہے، تھوڑا ہی لکھا تھا، اس لیے میں نے اس کی تکمیل شروع کر دی ہے اور جو ان سے چھوٹ گیا تھا، اس کا اضافہ بھی کر دیا ہے۔

متفق ومفترق اور مہمل میں نسبت

پہلے تو یہ جاننا چاہیے کہ مصنف نے ''شرح نخبۃ'' ص۹۴ پر ایک مہمل کا تذکرہ کیا ہے اور دوسرے اسباب طعن کے بیان میں آٹھویں سبب کے تحت فرمایا ہے کہ جہالت کا سبب کبھی یہ ہوتا ہے کہ راوی کی ذات پر دلالت کرنے والے الفاظ متعدد ہوتے ہیں، ان میں سے کسی لفظ سے وہ مشہور ہوتا ہے اور دوسرے الفاظ غیر مشہور ہوتے ہیں، تو اگر کسی سند میں اس کو غیر مشہور لفظ سے ذکر کر دیا جاتا ہے، تو وہ مجہول ہو جاتا ہے، لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ کوئی اور ہے، وہ نہیں ہے؛ حالاں کہ یہ وہی راوی ہوتا ہے، اس کی مثال میں مصنف نے محمد بن سائب بن بشر کلبی'' کو ذکر کیا ہے، اس نوع کو مصنف نے اگرچہ مہمل کے نام سے موسوم نہیں کیا ہے؛ لیکن اس کا نام مہمل ہے۔

پھر یہ جانیے کہ متفق ومفترق اور دوسرے مہمل کے درمیان تباین اور ضد کی نسبت ہے؛ کیوں کہ اس مہمل میں یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ ایک کو دو یا زیادہ گمان کر لیا جائے اور متفق ومفترق میں یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ دو یا زیادہ کو ایک گمان کر لیا جائے۔

اور متفق ومفترق کے درمیان اور پہلے مہمل کے درمیان توافق کی نسبت ہے؛ کیوں کہ دونوں میں یہی بات ہوتی ہے کہ ذات تو متعدد ہے اور نام ایک ہی ہے۔

فوائد: "سواء اتفق" یعنی مذکورہ چیزوں میں اتفاق دو روات کا ہو یا زیادہ کا ہو، بہر صورت وہ متفق ومفترق ہے۔

"المتفق والمفترق" یعنی ایسی نوع ہے جس میں ان لوگوں کا تذکرہ ہوتا ہے جو اسماء میں متفق ہیں اور ذات میں مختلف ہیں۔

"المسمی بالمهمل" اس مہمل سے مراد وہ ہے جو ''شرح نخبۃ ص:۶۹'' پر مذکور ہے، نہ کہ وہ جو ''ص۹۴'' پر مذکور ہے۔

(وإن اتفقتِ الأسْماءِ خطًّا، واختلفتْ نُطقاً) سواءٌ كان مرجعُ الاختلافِ النَّقْطَ أوالشّكلَ، (فهو الْمُؤْتَلِفُ وَالْمُخْتَلِفُ)

ومعرفتُهٗ من مُهِمَّاتِ هٰذا الفَنِّ؛ حتى قال عليُّ بْنُ المدينيِّ أَشَدُّ التصحيفِ مايَقَعُ في الأسماءِ. وَوَجَّهَهٗ بعضُهم بأنه شيئ لايدخلهُ القياسُ، ولاقبلهٗ شيئ يَدُلُّ عليه، ولابعده. وقد صَنَّفَ فيه أبوأحمدَ العسكريُّ؛ لكنه أضافه إلى كتابِ التصحيفِ له، ثم أفرده بالتأليف عَبْدُالغني بنُ سعيدٍ، فجمع فيه كتابين: كتابًا في مُشْتَبِهِ الْأسماءِ، وكتابًا في مُشْتَبِهِ النِّسْبَةِ، وجمع شيخه الدارقطنيّ في ذٰلك كتابًا حافلًا، ثم جمع الخطيب ذيلًا، ثم جمع الجميعَ أبونصرِبنُ ماكولا في كتابِهٖ: "الإكمال"، واستدرَكَ عليهم في كتابٍ آخَرَ، فجمعَ فيه أوهامَهُم وبيَّنَها، وكتابُهٗ من أَجْمَعِ ماجُمِعَ في ذٰلك، وهوعمدَةُ كُلِّ مُحَدِّثٍ بعدَهُ. وقد استدرَكَ عليه أبوبكرِ ابنُ نُقطَةَ ما فاتَهٗ أوتَجَدَّدَ بعده، في مُجَلَّدٍ ضَخْمٍ، ثم ذَيَّلَ عليه مَنْصُورُ بنُ سَلِيْمٍ -بفتح السين- في مُجَلَّدٍ لطيفٍ، وكذلكَ أبوحامدِ بنُ الصَّابُونيِّ، وَجَمَعَ الذَّهَبِيُّ في ذٰلك كِتَابًا مُخْتَصَرًا جدًّا، اِعْتَمَدَ فيه عَلَى الضَّبْطِ بِالْقَلَمِ، فَكَثُرَ فِيْه الغَلَطُ وَالتَّصْحِيْفُ الْمُبَائِنُ لِمَوْضُوْعِ الْكِتَابِ، وَقَدْ يَسَّرَنَا اللّٰهُ تَعَالىٰ بِتَوْضِيْحِهٖ في كِتَابٍ سَمَّيْتُهٗ بــ: "تَبْصِيرُالْمُنْتَبِهِ بِتَحْرِيْرِ الْمُشْتَبِهِ، وَهُوَ مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ، وَضَبَطْتُهٗ بِالْحُرُوْفِ عَلَى الطَّرِيْقَةِ الْمَرْضِيَّةِ، وَزِدْتُ عَلَيْهِ شَيْئًا كَثِيْرًا مِمَّا أَهْمَلَهٗ، أولَمْ يَقِفْ عَلَيْهِ، وَلِلّٰهِ الحَمْدُعَلَى ذٰلكَ.

ترجمه: اوراگرروات کے اسماء تحریر میں متفق ہوں اور تلفظ میں مختلف ہوں، خواہ اختلاف کا تعلق نقطوں سے ہو یا اعراب سے ہو، تو یہ نوع ''مؤ تلف ومختلف'' ہےاوراس کو جاننا اس فن (یعنی اصولِ حدیث) کی مہتم بالشان چیزوں میں سے ہے؛ یہاں تک کہ امام علی بن المدینی کا قول ہے کہ سب سے مشکل تصحیف وہ ہے جوروات کے اسماء میں واقع ہو۔ بعض

حضرات نے اس قول کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ اسماء کی تصحیف ایسی چیز ہے جس (کو درست کرنے) میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے، نیز اس سے پہلے اور اس کے بعد بھی کوئی ایسی چیز نہیں ہے، جو اس (کے مصحف ہونے) پر دلالت کرے۔ اسماء کی تصحیف کے سلسلے میں ابو احمد عسکری نے تصنیف کیا ہے؛ لیکن اس کو شامل کر دیا ہے اپنی اس کتاب کے ساتھ جو ''تصحیفِ متن'' سے متعلق ہے، پھر اسماء کی تصحیف کو مستقل تالیف میں عبدالغنی بن سعید مصری نے جمع کیا ہے؛ بلکہ تصحیف میں انھوں نے دو کتابیں مرتب کی ہیں: ایک مشتبہ اسماء سے متعلق اور دوسری مشتبہ نسبت سے متعلق اور عبدالغنی کے استاذ امام دار قطنی نے بھی تصحیفِ اسماء میں ایک جامع کتاب تصنیف کی ہے، پھر خطیب نے (دار قطنی اور عبدالغنی کی کتابوں پر) استدراک لکھا ہے، اس کے بعد ان تمام کو ابو نصر بن ماکولا نے اپنی کتاب: ''الإکمال'' میں جمع کر دیا ہے اور تمام مصنفین پر ایک دوسری کتاب میں استدارک کیا ہے، چناں چہ اس کتاب میں ان کی غلطیوں کو جمع کر کے ان کی وضاحت کی ہے۔ ابن ماکولا کی کتاب (الإکمال) تصحیفِ اسماء میں سب سے جامع ترین کتاب ہے، وہ ان کے بعد کے ہر محدث کے لیے معتمد علیہ ہے، اس پر بھی ابو بکر ابن نقطہ نے ان باتوں کا جو ان سے رہ گئی ہیں یا ان کے بعد پیدا ہوئی ہیں، ایک ضخیم جلد میں استدارک کیا ہے، پھر ایک مختصر جلد میں ابن نقطہ کے مستدرک پر منصور بن سلیم۔سین کے فتح کے ساتھ۔ نے استدراک کیا ہے، اسی طرح ابو حامد ابن الصابونی نے بھی، حافظ ذہبی نے بھی تصحیفِ اسماء میں انتہائی مختصر رسالہ مرتب کیا ہے، اس میں قلم سے (اعراب اور نقطے لگا کر) ضبط پر اعتماد کیا ہے، جس کے نتیجے میں اس کے اندر غلطیاں اور تصحیف بکثرت ہو گئی ہیں جو کہ کتاب کے موضوع کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مجھے اس کی توضیح کی توفیق دی ہے، ایسی کتاب میں جس کو میں نے ''تبصیر المنتبه بتحریر المشتبه'' سے موسوم کیا ہے، وہ ایک ہی جلد ہے، اس کو میں نے پسندیدہ طریقے کے مطابق حروف کے ذریعہ ضبط کیا ہے اور اس میں ایسی بہت ساری چیزوں کا اضافہ بھی کر دیا ہے، جن کو انھوں نے ترک کر دیا تھا یا جن سے وہ واقف نہیں ہوئے تھے۔ اس انعام پر اللہ تعالیٰ ہی کے لیے تعریف ہے۔

مؤتلف ومختلف

مؤتلف ومختلف سند میں مذکور رواۃ کے وہ اسماء ہیں، جو تحریر میں تو ایک جیسے ہوں؛ مگر تلفظ میں مختلف ہوں؛ خواہ تلفظ کا یہ اختلاف نقطوں کی وجہ سے ہو یا اعراب کی وجہ سے ہو، یا دونوں کی وجہ سے ہو۔ پہلے کی مثال "حمزۃ" اور "جَمْرَۃَ" ہے، دوسرے کی مثال: "عقیل" اور "عُقَیل" ہے، اسی طرح "سلام" اور "سَلَّام" ہے، دونوں مثالوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی میں اعراب کا فرق حرکت کے ذریعہ ہے اور دوسری میں تشدید کے ذریعہ ہے، تیسری کی مثال: "حَرام" اور حِرَام" ہے، اس کے اندر تلفظ میں اختلاف نقطہ اور اعراب؛ دونوں کی وجہ سے ہوا ہے۔

اس فن کا مقام ومرتبہ

فن مؤتلف ومختلف، اصولِ حدیث کے انتہائی عظیم الشان مباحث میں سے ہے، بہت ہی وسیع اور طویل الذیل فن ہے، اس کی اہمیت کے لیے یہی کافی ہے کہ امام علی بن عبداللہ المدینی نے فرمایا کہ رواۃ کے ناموں کی تصحیف انتہائی مشکل اور نقصان دہ تصحیف ہے اور یہ تصحیف ان ہی اسماء میں ہوتی ہے جو ہم خط وہم تحریر ہوتے ہیں۔ شیخ ابواسحاق نجیرمی نے ابن المدینی کے قول کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ رواۃ کے اسماء کی تصحیف زیادہ مشکل اس لیے کہ ایک تو اس میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے کہ اس کے ذریعہ صواب معلوم ہو جائے اور دوسرے سیاق وسباق سے بھی غلط کو صحیح سے ممتاز نہیں کیا جا سکتا ہے، اس کے برخلاف حدیث کے متن میں جو ملتے جلتے کلمات ہوتے ہیں، اس میں اگر تصحیف ہو جائے، تو اس کا ازالہ اور ادراک کوئی دشوار امر نہیں ہے؛ کیوں کہ کبھی تو نحو کے قواعد کے ذریعہ اس کا ادراک ہو جاتا ہے اور کبھی سباق وسیاق کے قرینے سے صحیح کو غلط سے ممتاز کر لیا جاتا ہے۔

اس فن میں تصنیف

اس فن کی اہمیت ہی کے پیش نظر متعدد حضرات نے اس میں خامہ فرسائی کی ہے، سب

سے پہلے اس میں ابو احمد عسکری نے "کتا ب التصحیف" تصنیف کی؛ لیکن اس میں صرف "اسماء مؤتلفہ" کی تصحیف پر اکتفاء نہیں کیا ہے؛ بلکہ متن کی تصحیف سے بھی تعرض کیا ہے، پھر عبدالغنی بن سعید مصری نے اسماء مؤتلفہ کی تصحیف کے لیے مستقل تصنیف کی ہے اور ایک نہیں؛ بلکہ دودو کی ہے، ایک کا تعلق مشتبہ اسماء سے ہے، اس کا نام ہے: کتاب المؤتلف والمختلف" اور دوسری کا تعلق مشتبہ نسبت سے ہے، اس کا نام: "کتاب مشتبہ النسبة" ہے، عبدالغنی کے استاذ امام دارقطنی نے بھی اس فن میں ایک عمدہ کتاب تحریر کی ہے؛ مگر اس میں استیعاب نہیں ہو سکا تھا؛ اس لیے خطیب بغدادی نے اس کا تتمہ لکھ کر اس کی تلافی کی، پھر ابونصر ابن ماکولا آئے، تو انھوں نے مذکورہ تمام حضرات کی کتابوں کے مباحث کو ایک کتاب: الإکما ل في رفع الا رتیا ب" میں جمع کر دیا، ان کی یہ کتاب اس فن کی جامع ترین کتاب ہے اور بعد کے ہر محدث کے لیے بجا طور پر اعتماد کے لائق ہے، انھوں نے ایک دوسری کتاب بھی تصنیف کی، جس میں مذکورہ مصنّفین کی غلطیوں کو جمع کیا ہے اور کیا غلطی ہے اس کی نشاندہی کی ہے۔

مگر کسی بشر کا کام سہو ونسیان سے خالی نہیں ہے، اس لیے ابن ماکولا سے بھی "الإکمال" میں بعض چیزیں درج ہونے سے رہ گئیں اور کچھ اسماء مؤتلفہ میں تصحیف ان کے بعد بھی ہوئی، اس لیے ابوبکر ابن نقطہ نے اس کا استدراک کیا، پھر ابن نقطہ کے مستدرک پر بھی منصور بن سلیم اور ابو حامد جمال الدین ابن الصابونی نے مستدرک لکھا۔

آٹھویں صدی کے مشہور محدث اور مصنف حافظ ذہبی متوفی ۷۴۸ھ نے بھی اس فن میں ایک مختصر رسالہ: "المشتبه في أسماء الرجال" کے نام سے مرتب کیا ہے؛ مگر انھوں نے اسماء کو حروف کے ذریعہ ضبط نہیں کیا ہے؛ بلکہ حرکات کے ذریعہ ضبط کیا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعد کے کاتبین اور ناسخین سے نقل کرنے میں حد سے زیادہ غلطیاں ہو گئیں اور اسماء میں تصحیف ہو گئی؛ حالاں کہ اس فن کا مقصد اسماء کو تصحیف سے بچانا تھا، اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے حافظ ابن حجر کو کہ انھوں نے حافظ ذہبی کی کتاب کی توضیح کر دی، جو غلطیاں ہو گئی تھیں، ان کی اصلاح کر دی اور تمام اسماء کو پسندیدہ طریقے کے مطابق حروف کے ذریعہ ضبط کیا؛ بلکہ اس

میں ان اسماء کو بھی شامل کر دیا جو یا تو حافظ ذہبی سے ذکر میں چھوٹ گئے تھے یا ان کے بعد پیدا ہوئے تھے، اس کتاب کا نام: "تبصیر المنتبه بتحریر المشتبه" ہے، بہت ہی عمدہ کتاب ہے۔

(وَإِنِ اتَّفَقَتِ الأَسْمَاءُ) خَطاً وَنُطْقًا، (واخْتَلَفتِ الآباءُ) نُطْقًا مَعَ ائْتِلاَفِهَا خطاً، كَمُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ -بِفَتْحِ العَيْنِ- وَمُحَمَّدِ بْنِ عُقَيْلٍ -بِضَمِّهَا- الأَوَّلُ نَيْسَابُورِيٌّ وَالثَّانِي فِرْيَابِي، وَهُمَا مَشْهُورَانِ، وَطَبَقَتُهُما مُتَقَارِبَةٌ (أَوْبالعَكْسِ) كَأَنْ تَخْتَلِفَ الأَسماءُ نُطْقًاوَتَأْتَلِفُ خَطاً وَتَتَّفِقَ الآبَاءُ خَطاً وَنُطْقًا، كشُرَيحِ بْنِ النُعْمَانِ، وسُرَيْجِ بْنِ النُعْمَانِ: الأَوّلُ بِالشِّينِ المُعْجَمَةِ وَالحَاءِ المُهْمَلَة، وَهُوَ تَابِعِيٌّ يَرْوِيُ عَنْ عَلِي -كَرَّمَ اللّٰهُ وَجْهَهُ- وَالثَّانِيُ بِالسِّينِ المُهْمَلَةِ وَالجِيمِ، وَهُوَ مِنْ شُيُوخِ البُخارِي (فَهُوَ) النَّوعُ الَّذِي يُقَالُ لَهُ: (المُتَشَابِهُ. وَكَذاَ إِنْ وَقَعَ) ذٰلِكَ (الاتِّفَاقُ فِي الِاسْمِ واسْمِ الأَبِ والاِخْتِلاَفُ فيالنِّسْبِةِ) وَقَدْ صَنَّفَ فِيْهِ الخَطِيْبُ كِتَابًا جَلِيْلًاسَمَّاهُ: "تَلْخِيصَ المُتَشَابِهِ"، ثُمَّ ذَيَّلَ عَلِيْهِ أَيْضَابِمَا فَاتَهُ أَوَّلًا،وَهُوَ كَثِيرُالفَائِدَةِ

ترجمہ: اور اگر رواۃ کے اسماء تحریر اور تلفظ میں متفق ہوں اور ان کے باپوں کے نام تحریر میں متفق ہونے کے ساتھ تلفظ میں مختلف ہوں، جیسے: محمد بن عَقیل -عین کے فتحہ کے ساتھ- اور محمد بن عُقیل -عین کے ضمہ کے ساتھ- پہلے نیساپوری ہیں اور دوسرے فریابی ہیں، دونوں معروف ہیں اور ان کا طبقہ وزمانہ قریب قریب ہے یا معاملہ اس کے برعکس ہو مثلاً: رواۃ کے اسماء تلفظ میں مختلف ہوں اور تحریر میں متفق ہوں اور ان کے باپوں کے اسماء تلفظ اور تحریر؛ دونوں میں متفق ہوں، جیسے: شریح بن النعمان اور سریج بن النعمان، پہلا نقطوں والی شین اور بغیر نقطے والی حاء کے ساتھ ہے، وہ تابعی ہیں، حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کرتے ہیں اور دوسرا بغیر نقطوں کی سین اور جیم کے ساتھ ہے، وہ امام بخاری کے استاذ ہیں، تو یہ وہ نوع ہے جس کو

"متشابہ" کہا جاتا ہے اور اسی طرح متشابہ کی قسم سے ہے اگر وہ اتفاق نام اور باپ کے نام میں ہو اور وہ اختلاف نسبت میں ہو، خطیب نے اس نوع میں ایک قابل قدر کتاب تصنیف کی ہے، جس کا نام "تلخیص المتشابہ" ہے، پھر اس پر ان باتوں سے استدراک کیا ہے، جو ان سے فوت ہوگئی تھیں، یہ کتاب بہت ہی مفید ہے۔

متشابہ: وہ روات ہیں جن کے نام تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں متفق ہوں اور ان کے باپوں کے نام صرف تحریر میں متفق ہوں اور تلفظ میں مختلف ہوں، یا اس کے برعکس ہو یعنی ان کے باپوں کے نام تو تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں متفق ہوں اور ان روات کے نام صرف تحریر میں متفق ہوں اور تلفظ میں مختلف ہوں یا روات کے اپنے نام اور ان کے باپوں کے نام تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں متفق ہوں؛ مگر ان کی نسبتیں صرف تحریر میں متفق ہوں اور تلفظ میں مختلف ہوں، وغیر ذلک۔

یہاں تین صورتیں مرقوم ہوئیں: پہلی صورت کی مثال: "محمد عقیل" اور "محمد بن عُقَیل" ہے، دونوں کے نام تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں متفق ہیں؛ مگر ان کے باپ کے نام صرف تحریر میں متفق ہیں، جب کہ تلفظ مختلف ہیں: کیوں کہ پہلے کے عین پر فتحہ اور قاف پر کسرہ ہے، جب کہ دوسرے کے عین پر ضمہ اور قاف پر فتحہ ہے۔ پہلا راوی یعنی محمد بن عقیل "نیسا پور" کی طرف منسوب ہے اور دوسرا "فریاب" کی طرف منسوب ہے؛ دونوں روایت میں معروف و مشہور ہیں اور دونوں ہم عصر و ہم اساتذہ بھی ہیں۔

دوسری صورت کی مثال: "شُرَیح بن النعمان" اور "سریج بن النعمان" ہے، دونوں کے باپ کے نام تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں متفق ہیں؛ مگر خود ان کے نام صرف تحریر میں متفق ہیں، جب کہ تلفظ میں مختلف ہیں: کیوں کہ پہلا شین اور حاء کے ساتھ ہے، وہ تابعی ہے، حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کرتا ہے اور دوسرا سین اور جیم کے ساتھ ہے، وہ امام بخاری کا استاذ ہے۔

تیسری صورت کی مثال: "محمد بن عبداللہ مُخَرِّمی" اور "محمد بن عبداللہ مُخْرَمی" ہے، دونوں روات اور ان کے باپ کے نام تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں متفق ہیں؛ مگر ان کی نسبتوں

میں صرف تحریر میں اتفاق ہے، جب کہ تلفظ میں اختلاف ہے؛ کیوں کہ پہلے کی نسبت بغداد کے محلہ ''مُخرِّم'' کی طرف ہے، اس میں میم کا ضمہ، خاء کا فتحہ اور راء مشددہ کا کسرہ ہے اور دوسرے کی نسبت ''مَخرمه بن نوفل مکی'' کی طرف ہے، اس میں میم کا فتحہ، خاء کا سکون اور راء مخففہ کا فتحہ ہے۔

اس فن میں تصنیف

چوں کہ یہ فن سابق دونوعوں سے مرکب ہے، اس لیے اس میں مستقل تصنیف نہیں کی گئی ہے اور مرکب اس طرح ہے کہ دوناموں میں سے ایک متفق ومفترق میں سے ہوتا ہے اور دوسرا مؤتلف ومختلف میں سے ہوتا ہے؛ البتہ خطیب بغدادی نے اس میں دو کتابیں تصنیف کی ہیں: پہلے انھوں نے "تلخيص المتشابه في الرسم وحماية ماأشكل منه عن بوادر التصحيف والوهم" کے نام سے ایک کتاب مرتب کی تھی؛ مگر اس میں بعض اسماء درج ہونے سے رہ گئے تھے، اس لیے دوسری سے اس کی تکمیل کی، یہ بہت ہی نفع بخش کتاب ہے۔

(وَيتركَّبُ مِنهُ وَمِمَّا قَبلَهُ أنواعٌ، مِنها: أنْ يَحصُلَ الاتِّفاقُ أو الإشتِباهُ) فِي الامِ، واسْمِ الأَبِ مثلًا (إلَّا فِي حرفٍ أوحَرْفَيْنِ) فأكْثرَ، مِنْ أحدِهما، أو مِنْهُما، وهُوَ على قِسْمَيْنِ: إمَّا أنْ يَكونَ الاخْتِلَافُ بالتَّغييرِمَعَ أنَّ عَدَدَ الحُروفِ ثَابِتَةٌ في الجِهَتَيْنِ، أوْ يَكُوْنَ الْإخْتِلَافُ بالتَّغِييْرِ معَ نُقصَانِ بَعْضِ الْأسْمَاءِ عَنْ بَعْضٍ.
فَمِنْ أمثِلةِ الأوَّلِ: محمدُ بنُ سِنَانٍ- بكَسْرِ السِّينِ المُهمَلةِ، ونُوْنَينِ بَيْنَهُمَا أَلِفٌ- وهُمْ جَماعَةٌ، مِنهُمْ: العَوَقِي- بفتْحِ العَيْنِ وَالْوَاوِ، ثُمَّ القافِ- شَيخُ البُخَارِيِّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ سَيَّارٍ- بِفَتْحِ السِّيْنِ المُهمَلةِ وتَشْدِيدِ الياءِ التَّحْتَانِيَّةِ، وَبَعْدَ الألفِ رَاءٌ- وهُمْ أَيضًا جَماعَةٌ، منهُم: اليَمَامِي، شيخُ عمرَبْنِ يُوْنُسَ. وَمنها: محمدُ بْن حُنينٍ- بضَمِّ الحاءِ المُهمَلةِ ونُونَيْنِ، الأولىٰ مَفتُوْحَةٌ بَيْنَهمَا ياءٌ تَحتِيَّةٌ-

تَابِعِيٌّ، يَرْوِيْ عنْ ابنِ عبَّاسٍ وغَيْرِهِ.وَمُحمدُ بنُ جُبَيْرٍ- بِالْجِيْمِ بعدَهَا باءٌ مَوَحَّدَةٌ وآخرَهُ راءٌ -وَهُومحمدُبنُ جُبَيْرِبْنِ مُطْعِمٍ، تابعيٌّ مَشْهُوْرٌ أيضًا. ومِنْ ذٰلِكَ: مُعَرِّفُ بنُ واصلٍ، كُوفِيٌّ مَشْهُوْرٌ، وَمُطَرِّفُ بنُ وَاصِلٍ- بالطَّاءِ بَدَلِ الْعَيْنِ- شيخٌ آخرُ يروي عنهُ أبوحُذَيْفَةَ النَّهديُّ. ومِنْهُ أيضًا:أحمد بنُ الحسينِ صاحبُ إبرَاهِيمَ بنِ سَعْدٍ، وآخَرُوْنَ، وأُحَيْدُ بنُ الحُسينِ مِثْلُهُ؛ لكن بَدْلَ الْمِيْمِ ياءٌ تَحْتَانِيَّةٌ، وهو شيخٌ بخاريٌّ، يَرْوِي عَنْهُ عبدُاللّٰه بنُ مُحمدٍ البِيكَنْدِيّ. وَمنْ ذٰلك أيضًا:حَفْصُ بنُ مَيْسَرَةَ شيخٌ بخاريٌّ مشهورٌ مِنْ طبقةِ مالكٍ، و جَعْفَرُ بنُ مَيْسَرَةَ، شيخٌ مشهورٌ شيخ لعُبَيدِ اللّٰه بنِ مُوسىٰ الكوفيِّ، الأوّلُ بالحاءِ المُهملةِ والفاءِ، و بَعْدَها صادٌ مُهْمَلَةٌ، والثاني بالجِيْمِ والعَيْنِ المُهْمَلَةِ بعدَهَا فَاءٌ ثُم رَاءٌ.

ترجمہ: اور متشابہ اور اس کے ماقبل (یعنی مؤتلف ومختلف، کے مفہوموں) سے چند انواع مرکب ہوتی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ مثلاً راوی کے نام اور اس کے باپ کے نام میں اتفاق یا اشتباہ ہو؛ مگر دونوں میں سے ایک یا دونوں کے، ایک حرف یا دو یا زیادہ میں (نہ ہو) یہ نوع دو قسموں پر ہے؛ (اس لیے کہ) یا تو دونوں اسموں کے درمیان اختلاف کسی حرف کی تبدیلی کی وجہ سے ہوگا، جب کہ حروف کا عدد دونوں جہتوں میں باقی ہو، یا اختلاف تبدیلی کی وجہ سے ہوگا کسی اسم کے دوسرے سے کم ہونے کے ساتھ، تو پہلی قسم کی مثالوں میں ''محمد بن سِنان'' ہے- سین کے کسرہ اور دونون کے ساتھ جن کے درمیان الف ہے- اس نام سے موسوم ایک جماعت ہے، جن میں سے ''عَوَقِي'' ہے- عین اور واو کے فتحہ کے ساتھ، پھر قاف کے ساتھ- امام بخاری کے استاذ ہیں اور ''محمد بن سَیَّار'' ہے۔ سین کے فتحہ یاء کی تشدید اور الف کے بعد راء کے ساتھ۔ اس نام سے بھی موسوم ایک جماعت ہے، جن میں عمر بن یونس کے استاذ ''یَمامی'' ہیں اور اس کی مثالوں میں سے ''محمد بن حُنَین'' ہے- حاء کے ضمہ، دونون، پہلی مفتوح اور ان کے درمیان یاء کے ساتھ- تابعی ہیں، حضرت ابن عباس وغیرہ سے روایت

کرتے ہیں اور ''محمد بن جبیرؒ'' ہے-جیم کے ساتھ، اس کے بعد ایک نقطہ والی باء ہے اور آخری حرف راء ہے- وہ ''محمد بن جبیر بن مطعم'' ہیں یہ بھی مشہور تابعی ہیں۔ اور اس کی مثالوں میں سے ''مُعَرِّف بن واصل'' ہے۔ مشہور کوفہ کے رہنے والے ہیں۔ اور ''مُطَرِّف بن واصل'' ہے -عین کے بدلے طاء کے ساتھ-، دوسرے شیخ ہیں، ان سے ابو حذیفہ نہدی روایت کرتے ہیں۔ اس کی مثالوں میں سے ''اَحْمَد بن حسین'' بھی ہے، اس نام کے ابراہیم بن سعد کے شاگرد اور دوسرے متعدد حضرات ہیں اور ''اُحَید بن حسین'' بھی اسی کی طرح ہے؛ مگر میم کی جگہ یاء ہے، یہ بخاریٰ کے رہنے والے شیخ ہیں، ان سے عبداللہ بن محمد بیکندی روایت کرتے ہیں، اس کی مثالوں میں سے ''حفص بن مَیْسرہ'' ہے، بخاریٰ کے رہنے والے مشہور شیخ اور امام مالک کے طبقے کے ہیں اور ''جعفر بن میسرہ ہے، جو مشہور شیخ اور عبیداللہ بن موسیٰ کوفی کے استاذ ہیں، پہلا اسم (یعنی حفص) حاء اور فاء کے ساتھ ہے اس کے بعد صاد ہے اور دوسرا اسم (یعنی جعفر) جیم اور عین کے ساتھ ہے، اس کے بعد فاء پھر راء ہے۔

تشریح: متشابہ کا مفہوم آپ کو پہلے معلوم ہو چکا، اسی طرح مؤتلف ومختلف کا مفہوم بھی معلوم ہو گیا، اب جانیے کہ دونوں کے مفہوموں کے مجموعے سے چند انواع حاصل ہوتی ہیں، مصنف نے دو نوعوں کا تذکرہ کر دیا ہے اور باقی کو قاری کے غور وفکر کے لیے چھوڑ دیا ہے، پہلی نوع یہ ہے کہ راوی اور اس کے باپ کے نام کے تمام حروف میں اتفاق اور اشتباہ ہو؛ مگر دونوں متشابہ اسماء یا دونوں میں سے ایک کے ایک حرف میں یا دو حرف میں یا تین حرف میں اختلاف ہو۔ اس نوع کی پھر دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ کسی حرف کی تبدیلی کی وجہ سے دونوں اسموں کے درمیان اختلاف ہو؛ مگر دونوں اسموں کے حرف کی تعداد برابر ہو، دوسری قسم یہ ہے کہ کسی حروف کی تبدیلی کی وجہ سے دونوں اسموں کے درمیان اختلاف ہو اور دونوں اسموں کے حرف کی تعداد برابر نہ ہو؛ بلکہ اس میں کمی وزیادتی ہو، پہلی قسم کی مصنف نے پانچ مثالیں ذکر فرمائی ہیں، تفصیل درج ذیل ہے۔:

پہلی مثال

''محمد بن سِنان'' اور محمد بن سیار'' ہے، ''سِنان'' کے سین پر کسرہ ہے، اس کے بعد دونون

ہے، جن کے درمیان الف ہے اور "سَیَّار" میں سین پر فتحہ ہے، اس کے بعد یاء مشددہ ہے؛ پھر الف اور راء ہے۔ پہلے اسم سے موسوم متعدد حضرات ہیں، جن میں ایک امام بخاری کے استاذ "بغوقی" ہیں اور دوسرے اسم سے بھی متعدد حضرات موسوم ہیں، جن میں سے ایک عمر بن یونس کے استاذ کا "یمامی" ہیں، دونوں اسموں کے اندر راوی کا نام تو بالکل متفق ہے؛ کیوں کہ وہ "محمد" ہے اور باپ کے نام کے اکثر حروف کے لکھنے میں اتفاق ہے؛ البتہ آخری حرف میں اختلاف ہے؛ کیوں کہ پہلے میں نون ہے اور دوسرے میں راء ہے اور تحریر کے اعتبار سے دونوں کے عددِ حروف برابر ہیں۔

دوسری مثال

"محمد بن حُنَین" اور "محمد بن جُبَیر" ہے، "حُنَین" کے حاء پر ضمہ ہے، اس کے بعد دو نون ہے، جن کے درمیان یاء ہے اور پہلے نون پر فتحہ ہے اور "جبیر" میں جیم پر ضمہ ہے، اس کے بعد باء مفتوحہ ہے، پھر یاء ہے اور آخر میں راء ہے، پہلے شخص تابعی ہیں حضرت علیؓ اور ان کے علاوہ سے روایت کرتے ہیں اور دوسرے شخص بھی مشہور تابعی ہیں۔ ان دونوں اسموں میں راوی کا نام تو بالکل متفق ہے؛ کیوں کہ وہ "محمد" ہے اور باپ کے نام کے اکثر حروف کے لکھنے میں اتفاق ہے؛ البتہ آخری حرف میں اختلاف ہے؛ کیوں کہ پہلے میں نون ہے اور دوسرے میں راء ہے اور دونوں کے عدد حروف برابر ہیں۔

تیسری مثال

"مُعَرِّف بن واصل" اور "مُطَرِّف بن واصل" ہے۔ "مُعَرِّف" کے اندر میم پر ضمہ ہے، اس کے بعد عین پر فتحہ ہے، پھر راء مشددہ پر کسرہ ہے، آخر میں فاء ہے اور "مطرف" میں میم پر ضمہ ہے، اس کے بعد طاء پر فتحہ ہے، پھر راء مشددہ پر کسرہ ہے، آخر میں فاء ہے۔ پہلے شخص مشہور کوفہ کے رہنے والے ہیں اور دوسرے شخص ابو حذیفہ نہدی کے استاذ ہیں، ان دونوں میں راوی کے باپ کا نام تو بالکل متفق ہے؛ کیوں کہ وہ "واصل" ہے اور راوی کے نام کے اکثر حروف کے لکھنے میں اتفاق ہے؛ البتہ دوسرے حرف میں اختلاف ہے؛ کیوں کہ پہلے میں عین ہے اور دوسرے میں طاء ہے اور دونوں کے عدد حروف برابر ہیں۔

چوتھی مثال

''احمد بن حسین'' اور ''احید بن حسین'' ہے۔ پہلے شخص ابراہیم بن سعد اور دوسرے حضرات کے شاگرد ہیں اور دوسرے شخص بخاریٰ کے رہنے والے اور عبداللہ بن محمد بیکندی کے استاذ ہیں، ان دونوں میں راوی کے باپ کا نام تو بالکل متفق ہے؛ کیوں کہ وہ ''حسین'' ہے اور راوی کے نام کے اکثر حروف کے لکھنے میں اتفاق ہے؛ البتہ تیسرے حرف میں اختلاف ہے؛ کیوں کہ پہلے میں میم ہے اور دوسرے میں یاء ہے اور دونوں کے عدد حروف برابر ہیں۔

پانچویں مثال

"حفص بن ميسره" اور "جعفر بن ميسرة" ہے، پہلے شخص بخاریٰ کے رہنے والے اور امام مالک کے طبقے کے ہیں اور دوسرے شخص مشہور شیخ اور عبید اللہ بن موسیٰ کوفی کے استاذ ہیں ''حفص'' کے اندر حاء پر فتحہ ہے، اس کے بعد فاء ساکنہ ہے، پھر صاد ہے اور ''جعفر'' کے اندر جیم پر فتحہ ہے، اس کے بعد عین ساکنہ ہے، پھر فاء اور راء ہے۔ ان دونوں میں راوی کے باپ کا نام تو بالکل متفق ہے؛ کیوں کہ وہ ''میسرۃ'' ہے اور راوی کے نام کے اکثر حروف کے لکھنے میں اتفاق ہے؛ البتہ آخر میں اختلاف ہے؛ کیوں کہ پہلے میں صاد ہے اور دوسرے میں فاء اور راء ہے اور دونوں کے عدد حروف لکھنے میں برابر ہیں؛ اس لیے کہ ''حفص'' کے اندر صاد کے دو جزء ہیں: ایک اس کا سر اور دوسرا اس کا جوف، اس اعتبار سے ''حفص'' کے بھی چار حروف ہوگئے، جیسا کہ ''جعفر'' میں چار حروف ہیں۔ علامہ قاسم بن قطلو بغا، حافظ سخاوی اور شاہ وجیہ الدین علوی وغیرہ نے حقیقی حروف کا اعتبار کیا؛ اس لیے انھوں نے مصنف پر اعتراض کیا کہ اس کو دوسری قسم کی مثالوں میں شمار کرنا چاہیے! (القول المبتكر على هامش نزهة النظر ص ١٨٠)

> ومن أمْثِلَةِ الثاني: عَبداللّٰهِ بنُ زيدٍ، جَماعَةٌ، مِنهُم في الصَّحابَةِ: صَاحبُ الأذانِ، واسمُ جَدِّهِ عبدُرَبِّهِ، ورَاوِيُ حديثِ الوُضوءِ، واسمُ

جدِّه عَاصِمٌ، وهُمَا أنصارِيَّان: وعَبدُاللّٰهِ بنُ يَزِيدَ- بزِيَادَةِ يَاءٍ في أوّل اسم الأبِ والزّاىُ مَكْسُوْرَة- وهُمْ أيضًاجمَاعَةٌ، مِنهُمْ في الصَّحَابَةِ: الخَطْمِيُّ يُكْنٰى أبامُوْسٰى، وحَدِيثُهُ في الصَّحِيحَيْنِ، والقَارِيّ، لهُ ذِكْرٌ في حَدِيْثِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنهَا. وقَدْ زَعَمَ بعضُهم أنه الخطميُّ، وفِيهِ نَظَرٌ. ومنها:عبدُاللّٰهِ بنُ يَحيىٰ. وهُمْ جَمَاعَةٌ، وعبدُاللّٰهِ بنُ نُجَيٍّ. -بِضَمِّ النُونِ وَفَتحِ الجِيمِ و تَشْدِيْدِ الْيَاءِ- تَابِعيٌ مَعْرُوْفٌ يَرْوِيْ عَنْ عليٍّ رضی اللہ عنہ.

ترجمہ: اور دوسری قسم کی مثالوں میں ''عبداللہ بن زید'' ہے،اس نام سے موسوم ایک جماعت ہے،جن میں صحابہ کے اندر اذان کے طریقے کو خواب میں دیکھنے والے ہیں،ان کے دادا کا نام ''عبدربہ'' ہےاور وضو کی حدیث کے راوی ہیں،ان کے دادا کا نام''عاصم'' ہےاور دونوں انصاری ہیں اور''عبداللہ بن یزید'' ہے- باپ کے نام کے شروع میں یاء کی زیادتی اور زاء پر کسرہ کے ساتھ -اس نام سے بھی موسوموم ایک جماعت ہے،جن میں سے صحابہ کے اندر''خَطمی''ہیں، جن کی کنیت''ابوموسیٰ'' ہےاوران کی حدیث''صحیحین'' میں ہےاور''قاری'' ہیں،جن کا ذکر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہے۔بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ قاری ہی خطمی ہے؛لیکن اس میں اشکال ہےاور دوسری قسم کی مثالوں میں سے''عبداللہ بن یحییٰ'' ہے،اس نام سے موسوم ایک جماعت ہےاور''عبداللہ بن نجی'' ہے-نون کے ضمہ،جیم کے فتحہ اور یاء کی تشدید کے ساتھ- وہ مشہور تابعی ہیں،حضرت علیؓ سے روایت کرتے ہیں۔

دوسری قسم کا بیان

دوسری قسم یہ تھی کہ کسی حرف کی تبدیلی کی وجہ سے دونوں اسموں کے درمیان اختلاف ہو اور دونوں اسموں کے حروف کی تعداد برابر نہ ہو؛ بلکہ اس میں کمی وزیادتی ہو۔اس قسم کی مصنف نے دو مثالیں ذکر کی ہیں،جو کہ درج ذیل ہیں:

پہلی مثال

''عبداللہ بن زید'' اور ''عبداللہ یزید'' ہے پہلے کے باپ کا نام ''زید'' ہے اور دوسرے کے باپ کا نام ''یزید'' ہے یعنی شروع میں یاء مفتوحہ کی زیادتی ہے اور اس کے زاء پر کسرہ ہے، جب کہ ''زید'' کے زاء پر فتحہ ہے۔ پہلے نام سے موسوم متعدد حضرات ہیں، صحابہ میں بھی اس نام کے دو ہیں: ایک تو وہ جنھوں نے اذان کی کیفیت خواب میں دیکھی تھی اور آپ ﷺ کو بتائی تھی، ان کے دادا کا نام ''عبدر بہ'' ہے اور دوسرے وہ ہیں جنھوں نے آپ ﷺ سے وضوء کے طریقے کو روایت کیا ہے، ان کے دادا کا نام ''عاصم'' ہے اور دونوں قبیلہء انصار سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور دوسرے نام سے بھی متعدد حضرات موسوم ہیں، صحابہ میں بھی اس نام کے دو ہیں: ایک تو ''خطمی'' ہیں، جن کی کنیت ''ابو موسیٰ'' ہے اور ''صحیحین'' میں ان کی حدیث موجود ہے، گویا ''صحیحین'' کے رجال میں سے ہیں اور دوسرے ''قاری'' ہیں جن کا ذکر حضرت عائشہ کی حدیث میں موجود ہے۔ علامہ ابن الاثیر جزری وغیرہ کا کہنا ہے کہ قاری کوئی الگ نہیں ہے؛ بلکہ ''خطمی'' ہی قاری ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ یہ بات صحیح نہیں ہے، دونوں الگ الگ شخصیتیں ہیں۔

ان دونوں اسموں میں راوی کا نام تو بالکل متفق ہے؛ کیوں کہ وہ ''عبداللہ'' ہے اور دونوں کے باپ کے نام کے اکثر حروف کے لکھنے میں اتفاق ہے؛ البتہ ایک حرف میں اختلاف ہے؛ کیوں کہ دوسرے کے شروع میں یاء کی زیادتی ہے اور حروف کی تعداد دونوں میں برابر نہیں ہے؛ کیوں کہ پہلے میں تین ہیں اور دوسرے میں چار ہیں۔

دوسری مثال

''عبداللہ بن یحییٰ'' اور ''عبداللہ بن نجی'' ہے۔ ''نجی'' میں نون کا ضمہ ہے، جیم پر فتحہ ہے اور آخر میں یاء مشددہ ہے۔ پہلے نام سے موسوم ایک جماعت ہے اور دوسرے نام سے موسوم ایک مشہور تابعی ہیں جو حضرت علیؓ سے روایت کرتے ہیں، ان دونوں اسموں میں راوی کا نام تو

بالکل متفق ہے؛ کیوں کہ وہ "عبداللہ" ہے اور دونوں کے باپ کے نام کے اکثر حروف کو لکھنے میں اتفاق ہے؛ البتہ ایک حرف میں اختلاف ہے، کیوں کہ "یحیی" میں حاء کے بعد یاء کا "شوشہ" ہے اور "نجي" میں جیم کے بعد یاء کا شوشہ نہیں ہے اور حروف کی تعداد دونوں میں لکھنے کے اعتبار سے برابر نہیں ہے؛ کیوں کہ "یحیي" لکھنے میں چار حروف ہوتے ہیں اور "نجي" لکھنے میں تین حروف ہوتے ہیں؛ اگر چہ پڑھنے کے اعتبار سے دونوں میں چار حروف ہو جاتے ہیں؛ کیوں کہ "نجيّ" کی یاء مشدد ہے؛ لیکن پڑھنے کا اعتبار نہیں ہے۔

(أو)يَحْصُلَ الاِتِفَاقُ فِي الخَطِّ والنُّطْقِ؛ لكِنْ يَحْصُلُ الِاخْتِلَافُ أوْالِاشْتِبَاهُ (**بالتَقدِيْمِ والتاخِيْر**) إما في الإسْمَيْنِ جُمْلَةً (**أونَحْوِ ذٰلِكَ**)، كأن يَقَعَ التَقديمُ والتَأخِيرُ في الِاسْمِ الوَاحِدِ في بَعْضِ حُرُوفِهِ بِالنِّسْبَةِ إلى مَايَشْتَبِهُ بِهِ. مِثَالُ الأوّلِ: الأَسْوَدُ بنُ يَزِيْدَ، وَيَزِيْدُ بْنُ الأَسْوَدِ، وَهُوَ ظاهِرٌ. ومِنْهُ: عبدُاللّٰهِ بْنُ يَزِيْدَ، وَيَزِيْدُ بنُ عبدِاللّٰهِ. وَمِثَالُ الثانِي: أيوبُ بْنُ سَيَّارٍ، وأَيُّوْبُ بْنُ يَسَارٍ، الأَوّلُ مَدَنِيٌّ مَشْهُوْرٌ لَيْسَ بِالْقَوِيِّ، والآخَرُ مَجْهُوْلٌ.

ترجمہ: یا تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں اتفاق حاصل ہو؛ لیکن اختلاف یا اشتباہ ہو جائے تقدیم اور تاخیر کی وجہ سے، یا تو ایک ساتھ دونوں اسموں میں یا اس کے قریب میں، مثلاً تقدیم و تاخیر واقع ہو ایک اسم کے بعض حروف میں، اس دوسرے اسم کے اعتبار سے جس سے اس کا اشتباہ ہو۔ پہلے کی مثال: "اسود بن یزید" اور "یزید بن اسود" ہے، یہ مثال ظاہر ہے اور اس کی مثال: "عبداللہ بن یزید" اور "یزید عبداللہ بن عبداللہ" بھی ہے اور دوسرے کی مثال: "ایوب بن سیّار" اور "ایوب بن یسار" ہے، پہلا مشہور مدینے کا رہنے والا ہے اور قوی نہیں ہے اور دوسرا مجہول ہے۔

دوسری نوع کا بیان

دوسری نوع یہ ہے کہ دونوں اسموں کے اندر تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں اتفاق ہو۔ تحریر میں اتفاق تو ظاہر ہے اور تلفظ میں اتفاق سے مراد یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک کے حروف بعینہٖ دو

سرے کے حروف ہوں، ان کی ترتیب سے قطع نظر کرتے ہوئے- لیکن تقدیم وتاخیر کی وجہ سے اختلاف اور اشتباہ ہو، پھر اس اختلاف کی دو صورت ہے: ایک یہ کہ ایک ساتھ دونوں اسموں میں تقدیم وتاخیر کی وجہ سے اختلاف ہو، بایں طور کہ ایک راوی کا نام دوسرے کے باپ کا نام ہو اور دوسرے کے باپ کا نام پہلے راوی کا نام ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں اسموں کے اندر اختلاف نہ ہو؛ بلکہ ایک اسم کے بعض حروف میں اس کے مشابہ اسم کے اعتبار سے تقدیم وتاخیر ہو۔ پہلی صورت کی مصنف نے دو مثالیں ذکر کی ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں:

پہلی مثال

''اسود بن یزید'' اور ''یزید بن أسود'' ہے۔ پہلے شخص تابعی ہیں اور اس کی نسبت ''نخعی'' ہے اور دوسرے نام کے دو شخص ہیں: ایک صحابی ہیں، جن کی نسبت ''خزاعی'' ہے اور دوسرے مخضرم ہیں، جن کی نسبت ''جرشی'' ہے۔ ان دونوں اسموں کے اندر تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں اتفاق ہے؛ مگر دونوں لفظوں میں تقدیم وتاخیر کی وجہ سے اختلاف ہے؛ کیوں کہ ایک کے باپ کا نام وہ ہے جو خود دوسرے راوی کا نام ہے۔

دوسری مثال

''عبد اللہ بن یزید'' اور ''یزید بن عبد اللہ'' ہے، پہلے شخص صحابی ہیں، جن کی نسبت ''خطمی'' ہے، ان کا بیان پہلے ہو چکا اور دوسرے نام سے متعدد حضرات موسوم ہیں: ایک تو صحابی ہیں: جن کی نسبت ''نجلی'' ہے، دوسرے ''ابن شخیر'' ہیں، جن کی نسبت ''عامری'' ہے، یہ تابعی ہیں اور تیسرے ''ابن قسیط'' ہیں، جن کی نسبت ''لیثی'' ہے، یہ بھی تابعی ہیں۔ نوع ثانی کی توضیح کے لیے اس میں بھی وہی بات کہی جائے گی، جو کہ پہلی مثال میں تحریر کی گئی۔

دوسری صورت کی مثال

''ایوب بن سیّار'' اور ''ایوب بن یسار'' ہے۔ ''سیار'' میں سین پر فتحہ ہے، اس سے پہلے یاء

مفتوحہ ہے، سین کے بعد الف پھر راء ہے اور ''سیّار'' میں سین مفتوح کے بعد یاء مشددہ ہے، پھر الف اور راء ہے۔ پہلے شخص مشہور مدینہ کے رہنے والے ہیں؛ مگر روایت میں قوی نہیں ہیں اور دوسرے شخص مجہول ہیں۔

دونوں اسموں کے اندر تحریراور تلفظاً؛ دونوں کے اندر اتفاق ہے، تحریر کا اتفاق تو ظاہر ہے اور تلفظ کا اتفاق اس طرح ہے کہ ''سیار'' اور ''یسار''؛ دونوں کے حروف یکساں ہیں؛ ہر چند کہ ترتیب میں الٹ پھیر ہے اور دونوں رواۃ کے باپ کے ناموں میں بعض حروف کی تقدیم وتاخیر سے اختلاف ہے؛ کیوں کہ پہلے میں یاء سین سے پہلے ہے اور دوسرے میں سین کے بعد ہے اور وہ مشددہ ہے۔

فوائد: ''أو یحصل'' اس کا عطف ''شرح نخبة ص ۱۰۵'' : پر مذکور مصنف کے قول: ''یحصل الاتفاق أو الاشتباه ....'' پر ہے اور یہاں سے دوسری نوع کا بیان۔

''بالتقديم و التاخير'' شرح کے اندر یہ ''یحصل'' سے متعلق ہے، جیسا کہ ظاہر ہے اور متن مجرد میں یہ ایک مقدر پر معطوف ہے جو کہ مصنف کے قول: '' إلافي حرف'' سے مفہوم ہوتا ہے، تقدیر عبارت ہوگی: يحصل التمييز بين الاسمين إما بتغيير حرف، أو حرفين، وإما بسبب مابينهما من التقديم و التاخير في الواقع.

''أو نحو ذلك'' ذلک کا مشارالیہ شرح کے اندر ''الإسمين'' ہے اور متن مجرد کے اندر ''التقديم و التاخير'' ہے۔

''كأن يقع'' یہ ''نحو ذلك'' کی توضیح وتشریح ہے، اسی کی مثال مصنف نے ''ومثال الثاني'' سے بیان کی ہے اور ''ومثال الأول'' سے ''الإسمين جملة'' کی مثال بیان کی ہے۔

(خَاتِمَةٌ. ومِنَ الْمُهِمِّ) في ذلك عِنْدَ الْمُحَدِّثِيْنَ (**معرفَةُ طَبَقَاتِ الرُّواةِ**) وفَائِدَتُهُ الأَمْنُ مِنْ تَدَاخُلِ الْمُشْتَبِهِيْنَ، وإمكانُ الاطِّلاعِ عَلَى تَبْيِيْنِ التَّدْلِيس،والوقُوفُ عَلى حَقِيقَةِ الْمُرادِ مِنَ العَنْعَنَةِ.والطَّبَقَةُ في اصطِلَاحِهِمْ: عبارةٌ عن جَمَاعَةٍ اشتَرَكُوا فِي السِّنِّ ولِقَاءِ الْمَشَائِخِ. وقد يكونُ الشَّخصُ الوَاحِدُ من طَبَقَتَيْنِ

بِاعْتِبَارَيْنِ، كأنسِ بنِ مَالك؛ فإنه من حيثُ ثبوتُ صُحبتهِ للنبي ﷺ يُعدُّ في طَبقَةِ العَشْرَةِ مَثَلًا، ومن حيثُ صِغَرُ السِّنِّ يُعدُّ في طَبَقَةِ من بعدَهُم.

ترجمه: یہ خاتمہ ہے۔ اصول حدیث میں محدثین کے نزدیک اہم چیزوں میں رواۃ کے طبقات کو جاننا ہے اور اس کو جاننے کا فائدہ متعدد ہم نام میں تداخل سے بچنا، تدلیس سے واقف ہونا اور عنعنہ کی حقیقی مراد کو جاننا ہے۔ محدثین کی اصطلاح میں طبقہ نام ہے ایسی جماعت کا جو عمر اور اساتذہ سے ملاقات میں (تقریباً) شریک ہو اور ایک ہی شخص دو اعتبار سے دو طبقوں سے ہوسکتا ہے، جیسے: حضرت انس بن مالکؓ ہیں؛ کیوں کہ وہ آپ کی صحبت کے ثبوت کے اعتبار سے، مثلاً حضرات عشرۂ مبشرہ رضی اللہ عنہم اجمعین کے طبقے میں شمار کیے جاتے ہیں اور کم عمر ہونے کے اعتبار سے ان کے بعد کے طبقے میں شمار کیے جاتے ہیں۔

خاتمہ: جب مصنف اصول حدیث کے مسائل کے بیان سے فارغ ہو چکے، تو ان چیزوں کی اختصاراً نشاندہی کردی ہے، جن کی طالبِ حدیث کو ضرورت پیش آتی ہے؛ مگر ماسبق میں ان کا بیان نہیں ہوا ہے، تاکہ کتبِ مطولات سے وہ چیزیں ذہن نشیں کی جائیں، ایسی چیزیں ۴۰ ہیں، جن کو ترتیب وار ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے۔

پہلی چیز طبقاتِ رواۃ

یعنی جن رجال کے واسطے سے حدیثیں ہم تک پہنچتی ہیں، یعنی صحابۂ کرام سے لے کر کتب حدیث کے مصنفین تک کے رجال کے طبقات کو جاننا۔ یہ طبقۃ، کی جمع ہے، لغت میں ایسے لوگوں کو کہتے ہیں، جو ایک دوسرے کے مشابہ ہوں اور اصطلاح میں ایسے حضرات کو کہا جاتا ہے، جو عمر میں یا اساتذہ میں تقریباً شریک ہوں، یعنی ان کی عمریں تقریباً برابر ہوں اور ان کے اساتذہ بھی تقریباً متحد ہوں۔

طبقات جاننے کا فائدہ

اس کا ایک فائدہ تو یہ ہے کہ دو یا زیادہ ہم نام رواۃ میں سے کس جگہ کون مراد ہے، اس کی

تعیین ہو جائے گی اور ان کے ایک ہونے کا گمان ختم ہو جائے گا، دوسرا فائدہ یہ ہے کہ مدلسین کی تدلیس پر واقفیت ہو جائے گی اور تیسرا فائدہ یہ ہے کہ اگر غیر مدلس لفظ ''عن'' کے ذریعہ روایت کر رہا ہو، تو وہ اتصال پر محمول ہو گی یا نہیں، اس سے واقفیت ہو جائے گی۔

کیا ایک شخص دو طبقے کا ہو سکتا ہے؟

ایک شخص دو اعتبار سے دو طبقے کا ہو سکتا ہے، مثلاً حضرت انس بن مالکؓ کو اس اعتبار سے دیکھا جائے کہ ان کو آپ ﷺ سے شرف صحبت حاصل ہے، حضرات عشرۂ مبشرہؓ کے طبقے میں شمار کیا جا سکتا ہے اور اگر اس اعتبار سے دیکھا جائے کہ ان کی عمر آپ ﷺ کے زمانے میں کم تھی، تو ان کو عشرۂ مبشرہؓ کے بعد کے طبقے میں شمار کیا جائے گا۔

عشرۂ مبشرہ

یہ وہ دس صحابہ کرام ہیں جن کو آپ ﷺ نے ایک مقام پر ایک ساتھ جنت کی بشارت سنائی ہے، وہ یہ ہیں: حضرت ابو بکر صدیق، حضرت عمر فاروق، حضرت عثمان غنی، حضرت علی مرتضٰی، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف، حضرت طلحہ بن عبید اللہ، حضرت زبیر بن العوام، حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت ابو عبیدۃ بن الجراح اور حضرت سعید بن زید بن عمروؓ۔ (ترمذی شریف ۲/۲۱۵)

فَمَنْ نظرَإلى الصَّحَابَةِ باعتبارِ الصُّحبَةِ، جعَلَ الجَميعَ طبقةً وَاحِدةً، كمَا صَنَعَ ابنُ حِبَّانَ وغَيرُه، ومَنْ نَظَرَ إليهِم باعتِبَارِ قدرٍزائدٍ، كالسَّبقِ إلى الإسْلاَمِ، أوشَهودِ المَشاهِدِ الفَاضِلَةِ، أوالهجرةِ، جَعَلَهُمْ طَبَقَاتٍ، وإلى ذلكَ جَنَحَ صاحبُ الطَبَقَاتِ: أبوعبدِاللّٰه محمدُبنُ سعدٍ البَغْدَادِيُّ و كتابُه أجمعُ ماجُمعَ في ذلك مِنَ الكُتُبِ. و كذلك من جاء بعدَ الصَحابَةِ وَهُم التَابِعُونَ مَنْ نَظَرَ إلَيهِم باعتبارِ الأخذِ عن بعضِ الصَّحَابَةِ فَقَطُ، جَعَلَ الجميعَ طبقةً واحدةً، كما صَنَعَ ابنُ

حِبَّان أيضًا، ومن نظرَإليهِم باعتبارِ اللِّقَاءِ، قسَّمهم، كما فعل محمدُ بنُ سعدٍ، ولِكُلٍ منهما وجهٌ.

ترجمہ: چناں چہ جس نے صحابہ کوشرفِ صحابیت کے اعتبار سے دیکھا، اس نے تمام صحابہ کوایک طبقہ قرار دیا، جیسا کہ ابن حبان وغیرہ نے کیااور جس نے ان کوزائد مرتبہ کے اعتبار سے دیکھا، جیسے: اسلام میں پیش قدمی، یافضیلت والی جنگوں میں حاضری، یاہجرت، تو اس نے ان کومتعدد طبقے بنایا، صاحبِ ''الطبقات'' ابوعبداللہ محمد بن سعد بغدادی کا اسی طرف میلان ہے، ان کی کتاب اس فن میں تصنیف کی جانے والی کتابوں میں جامع ترین ہے۔ اسی طرح صحابہ کے بعد کے لوگ ہیں اور وہ تابعین ہیں، جس نے صرف بعض صحابہ سے روایت کرنے کو دیکھا، تو تمام کوایک طبقہ قرار دیا، جیسا کہ ابن حبان ہی نے کیا ہےاور جس نے ان کوسماع کی کثرت اورقلت کے اعتبار سے دیکھا، تو اس نے ان کوکئی طبقوں میں تقسیم کر دیا ہے، جیسا کہ محمد بن سعد نے کیا ہےاور دونوں نظروں کی دلیل ہے۔

طبقۂ صحابہ

تمام صحابہ ایک ہی طبقہ ہے یا متعدد طبقات ہیں؟ اس سلسلے میں لوگوں نے مختلف راہیں اختیار کی ہیں، جس نے تمام صحابہ کواس نظر سے دیکھا کہ سب کوشرفِ صحبت حاصل ہے، اس نے تمام کو ایک طبقہ قرار دیا، حافظ ابن حبان نے (كتاب الثقات ۱/۲٤۸) میں اسی کو اختیار کیا ہے، ابن عبدالبر نے بھی ''الاستيعاب بمعرفة الأصحاب'' میں اسی کوپسند کیا ہے، اسی طرح ابن الاثیر جزری نے بھی ''أسد الغابة'' میں اسی نہج کو پسند کیا ہے؛ مگر جن لوگوں نے شرفِ صحابیت سے آگے بڑھ کر مزید فضیلتوں اور خصوصیتوں کو بھی دیکھا، انھوں نے متعدد طبقے میں ان کوتقسیم کر دیا ہے، فضیلت اور خصوصیت جیسے: اسلام قبول کرنے میں سبقت کرنا، ہجرت میں جلدی کرنا، غزوات میں شرکت کرنا وغیرہ؛ چناں چہ ابوعبداللہ محمد بن سعد بغدادی نے ان کو پانچ طبقات میں تقسیم کیا ہے: پہلا طبقہ اصحابِ بدر، دوسرا طبقہ وہ قدیم مسلمان جن میں سے اکثر نے حبشہ کی طرف ہجرت کی اور اُحد وغیرہ میں شریک ہوئے، تیسرا طبقہ غزوۂ خندق وغیرہ

میں شرکت کرنے والے، چوتھا طبقہ فتح مکہ کے موقع پر مسلمان ہونے والے اور پانچواں طبقہ وہ بچے ہیں جنھوں نے آپ ﷺ کو دیکھا۔ موصوف نے طبقات پر تین کتابیں تصنیف کی ہیں، ان کی کتاب "الطبقات الکبری" اس فن کی جامع ترین کتاب ہے۔

امام حاکم کی تقسیم

امام حاکم نے ان کو بارہ طبقات میں تقسیم کیا ہے: پہلا طبقہ وہ حضرات ہیں جنھوں نے مکہ کے اندر جلدی اسلام قبول کیا، جیسے: خلفاء اربعہ وغیرہ، دوسرا طبقہ اصحاب دار الندوہ، تیسرا طبقہ حبشہ کی طرف ہجرت کرنے والے، چوتھا طبقہ عقبۂ اولیٰ میں شرکت کرنے والے، پانچواں طبقہ عقبہ ثانیہ میں شریک ہونے والے، چھٹا طبقہ وہ مہاجرین جنھوں نے نے ہجرت کرکے "قباء" میں آپ ﷺ سے ملاقات کی، ساتواں طبقہ اہل بدر، آٹھواں طبقہ غزوہ بدر اور حدیبیہ کے درمیان ہجرت کرنے والے، نواں طبقہ اصحابِ بیعۃ الرضوان، دسواں طبقہ حدیبیہ اور فتح مکہ کے درمیان ہجرت کرنے والے، گیارہواں طبقہ فتح مکہ کے بعد مسلمان ہونے والے اور بارہواں طبقہ وہ بچے جنھوں نے آپ ﷺ کو دیکھا۔ (معرفة علوم الحديث ص ۲۲)

طبقہ تابعین

تابعین کے سلسلے میں بھی مصنفین نے دو طریقے اختیار کیے ہیں، چناں چہ حافظ ابن حبان نے اپنی کتاب: (کتاب الثقات ۵/۲) میں تمام تابعین کو ایک ہی طبقہ قرار دیا ہے؛ اس لیے کہ انھوں نے یہ دیکھا کہ کسی صحابی کو دیکھنے یا ان سے روایت کرنے میں سب برابر ہیں، قلت روایت اور کثرت روایت کا انھوں نے اعتبار نہیں کیا؛ لیکن ابن سعد بغدادی نے یہ دیکھا کہ صحابی سے لقاء کی کیفیت اور کمیت میں سب برابر نہیں ہیں؛ بلکہ ان میں تفاوت ہے، اس لیے انھوں نے اپنی کتاب: (الطبقات الکبریٰ) میں ان کو تین طبقوں میں منقسم کیا ہے، اسی طرح امام مسلم نے اپنی کتاب: (کتاب الطبقات) میں تین طبقہ تابعین کو قرار دیا ہے اور امام حاکم نے ان کو پندرہ طبقہ بتایا ہے؛ مگر صرف پہلے تین طبقات اور آخری طبقہ کو متعین کیا ہے، وہ یہ

ہیں: پہلا طبقہ وہ حضرات جنھوں نے تمام عشرۂ مبشرہ یا اکثر سے روایت کیا ہے، جیسے: قیس بن ابی حازم وغیرہ، دوسرا طبقہ یہ لوگ ہیں: اسود بن یزید، علقمہ بن قیس، مسروق بن الاجدع، ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن، خارجہ بن زید اوران کے درجے کے لوگ، تیسرا طبقہ یہ حضرات ہیں: عامر شعبی، عبیداللہ بن عتبہ، شریح بن الحارث او،ان کے مرتبے کے لوگ اور آخری طبقہ میں وہ حضرات ہیں جنھوں نے ایسے صحابہ سے ملاقات کی ہے جن کی کسی شہر میں سب سے آخر میں وفات ہوئی ہے، جیسے: حضرت عبداللہ بن ابی اوفی، کوفہ میں، سائب بن یزید، مدینہ میں اور حضرت ابوامامہ باہلی، شام میں۔(معرفة علوم الحديث ص ٤٢)

حافظ ابن حجر کی تقسیم

مصنف رحمہ اللہ نے صحابہ سے لیکر کتبِ حدیث کے مصنفین تک کو بہت ہی عمدہ پیرایہ میں تقسیم کردیا ہے، اس کو جاننا ہر طالبِ حدیث کے لیے ازبس ضروری ہے؛ کیوں کہ اس کو قبول عام نصیب ہوگیا ہے اور کتبِ حدیث کے متاخرین شراح نے رواۃ کی تعیین کے لیے اسی کو اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے، مثلاً مولانا خلیل احمد سہارنپوری، ثم مہاجر مدنی رحمہ اللہ نے "بذل المجهود" میں اور مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری نے "تحفة الأ حوذی" کے اندر اوردورۂ حدیث میں ان کتابوں کی ضرورت پڑتی ہی ہے۔ وہ طبقات بارہ ہیں، تفصیل پیش خدمت ہے: پہلا طبقہ صحابہ، دوسرا طبقہ کبار تابعین، جیسے: سعید بن المسیب، تیسرا طبقہ متوسط تابعین، جیسے: حسن بصری، محمد بن سیرین، چوتھا طبقہ متوسط تابعین کے بعد کے ایسے حضرات جن کی اکثر روایتیں کبار تابعین سے ہیں، جیسے: امام زہری اور قتادہ، پانچواں طبقہ صغار تابعین، یعنی جن کی ایک دو صحابہ سے ملاقات ہوئی ہو، جیسے: امام اعمش، چھٹا طبقہ وہ حضرات جو پانچو یں کے معاصر ہوں؛ مگر ان کی کسی صحابی سے ملاقات نہ ہوئی ہو، جیسے: ابن جریج، ساتواں طبقہ کبارتبعِ تابعین، جیسے: امام مالک، سفیان ثوری، آٹھواں طبقہ متوسط تبع تابعین، جیسے: سفیان بن عیینہ، اسماعیل ابن علیہ، نواں طبقہ صغار تبع تابعین، جیسے: یزید بن ہارون، امام شافعی، ابو داؤد طیالسی اور عبدالرزاق صنعانی، دسواں طبقہ تبع تابعین سے روایت کرنے والے بڑے

حضرات، جیسے: احمد بن حنبل، گیارہواں طبقہ تبع تابعین سے روایت کرنے والے متوسط حضرات: جیسے، محمد بن یحیی ذہلی اور امام بخاری، بارہواں طبقہ تبع تابعین سے روایت کرنے والے چھوٹے حضرات جیسے: امام ترمذی وغیرہ۔ (تقریب التھذیب ص ۷۵)

(و)مِنَ الْمُهِمِّ أَيضاً مَعْرِفَةُ **(مَوَالِيْدِهِمْ وَوَفَيَاتِهِمْ)**؛ لِأَنَّ بِمَعْرِفَتِهِمَا يَحْصُلُ الْأَمْنُ مِنْ دَعْوىٰ الْمُدَّعِي لِلِقَاءِ بَعْضِهِمْ، وَهُوَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ لَيْسَ كَذٰلِكَ . (و) مِنَ الْمُهِمِّ أَيْضًا مَعْرِفَةُ **(بُلْدَانِهِمْ)** وَأَوْطَانِهِمْ، وَفَائِدَتُهُ الأَمْنُ مِنْ تَدَاخُلِ الْإِسْمَيْنِ إِذا اتَّفَقَا، لٰكِنْ افْتَرَقَا فِي النَّسَبِ. (و) مِنَ الْمُهِمِّ أَيْضًا مَعْرِفَةُ **(أَحْوَالِهِمْ تَعْدِيْلاً وَتَجْرِيحًا وَجَهَالَةً)**؛لِأَن الرَّاوِيَ إِمَّا أَنْ يُعْرَفَ عَدَالَتُهُ، أَوْ يُعْرَفَ فِسْقُهُ،أَوْ لَا يُعْرَفَ فِيهِ شَيئٌ مِنْ ذٰلِكَ ۔

ترجمہ: اور اہم چیزوں میں رواۃ کی تاریخ ولادت اور وفات کو بھی جاننا ہے؛ اس لیے کہ ان کو جاننے سے اس شخص کے دعوے سے اطمینان ہو جاتا ہے جو کسی محدث سے لقاء کا دعوی کرتا ہے، حالاں کہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہوتا ہے اور اہم چیزوں میں رواۃ کے شہروں اور ان کے وطنوں کو بھی جاننا ہے اور اس کا فائدہ دو ناموں میں تداخل سے بچنا ہے، جب کہ وہ دونوں متفق ہوں؛ لیکن نسبتوں میں مختلف ہوں اور اہم چیزوں میں سے رواۃ کا ثقہ ہونا، مجروح ہونا اور مجہول ہونے کی حالتوں کو جاننا ہے؛ کیوں کہ راوی کی یا تو عدالت معلوم ہوگی، یا اس کا فاسق ہونا معلوم ہوگا یا اس کے سلسلے میں دونوں چیزوں میں سے کچھ نہیں معلوم ہوگا۔

رواۃ کی تاریخ ولادت ووفات

دوسری اہم چیز صحابہ سے لیکر کتب حدیث کے مصنفین تک، تمام رواۃ کی ولادت تاریخ کو جاننا ہے، ان کو جاننے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر کسی شخص نے کسی محدث سے ملاقات نہ کی ہو اور وہ ملاقات کا دعوی کرے، تو اس کا جھوٹا ہونا معلوم ہو جائے گا؛ کیوں کہ دونوں کی ولادت اور وفات کی تاریخوں کو دیکھنے سے پتہ چل جائے گا کہ جب یہ شخص اس کے زمانے میں پیدا نہیں

ہوا تھا، تو اس سے ملاقات کیسے ہوگئی؟ اس کی متعدد مثالیں ''سقوط جلی'' کے بیان میں ذکر کی جا چکی ہیں، مزید ایک مثال حاضرِ خدمت ہے: حافظ سخاوی رحمہ اللہ نے تحریر فرمایا ہے کہ ایک یہودی شیخ ابو القاسم علی بن حسن متوفی ۴۵۰ھ کے پاس ایک خط لیکر آیا، جس میں یہ لکھا تھا کہ آپ ﷺ نے اہل خیبر سے جزیہ معاف کردیا ہے اور اس میں متعدد صحابۂ کرام کی شہادت بھی موجود تھی، جن میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ بھی ہیں، شیخ ابو القاسم اور دوسرے لوگ اس کو دیکھ کر بہت ہی حیران و پریشان ہوئے، تو خطیب بغدادی رحمہ اللہ کے پاس اس کو لے جایا گیا، انھوں نے غور کرکے بتایا کہ یہ خط جھوٹ ہے؛ کیوں کہ اس میں حضرت معاویہ کی شہادت ہے، جب کہ انھوں نے فتح مکہ کے بعد ۸ھ میں اسلام قبول کیا ہے اور خیبر کی فتح ۷ھ میں ہے، اسی طرح اس میں حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی شہادت ہے، جب کہ ان کا انتقال ۵ھ میں ہو چکا تھا، یہ سن کر مسلمانوں کے جان میں جان آئی اور وہ بہت خوش ہوئے۔ (الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ مع علم التاريخ عندالمسلمين ص ۳۹۳)

رواۃ کے وطن اور ان کے شہر

تیسری اہم چیز یہ ہے کہ رواۃ کے وطنوں کو جانا جائے اور ان کے شہروں کو جانا جائے، وطن عام ہے اور شہر خاص ہے، اس کو جاننے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر دو یا زیادہ رواۃ ہم نام ہوں؛ مگر ان کی وطن کی طرف نسبتیں الگ الگ ہوں، مثلاً کوئی بصری ہو اور کوئی کوفی ہو، تو اس نسبت کے ذریعہ ایک راوی دوسرے سے ممتاز ہو جائے گا اور دونوں کو ایک گمان کیے جانے سے اطمینان ہو جائے گا، اسی طرح ایک کے بجائے دوسرا تصور کیے جانے سے اطمینان ہو جائے گا۔

رواۃ کی عدالت اور جرح

چوتھی اہم چیز یہ ہے کہ رواۃ کی حالتوں کو جانا جائے کہ آیا وہ عادل ہے، یا مجروح ہے، یا مستور ہے؛ اس لیے کہ تمام رواۃ کی حالتیں یکساں نہیں ہیں، اگر اس کی عدالت معلوم ہے، تو وہ عادل ہے اور اگر اس کا خارج عن الطاعت ہونا معلوم ہے، تو وہ مجروح ہے اور اگر

دونوں میں سے کچھ بھی معلوم نہ ہو، تو وہ "مستور" ہے اور ان کو جاننا اس لیے ضروری ہے کہ حدیث کے مقبول اور مردود ہونے کا مدار ان کی حالتوں کو جاننے پر ہے، اگر تمام رواۃ ثقہ ہوں، تو حدیث مقبول ہوتی ہے اور اگر تمام رواۃ یا بعض مجروح ہو، تو حدیث مردود ہوتی ہے اور اگر کوئی راوی مستور ہو، تو اس میں اختلاف پہلے اسباب طعن کے اندر گذر چکا ہے۔

یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ اس چوتھی چیز کا تعلق صحابہ کو چھوڑ کر بقیہ رواۃ سے ہے؛ کیوں کہ تمام صحابہ کی عدالت پر اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ باعتبارِ عدالت و جرح، ان کے احوال کی جانچ پڑتال نہیں کی جائے گی۔

(و)مِنْ أهمِ ذٰلك بعدَ الاطلاعِ معرفةُ **(مراتبِ الجَرْحِ)**؛ لأنهم قديُجرِّحُونَ الشخصَ بمالا يَسْتَلْزِمُ رَدَّ حدِيْثِه كُلِّه، وقد بَيَّنَّا أَسْبَابَ ذٰلِكَ فِيمَا مَضىٰ،وحَصَرْنَاهَا في عَشْرَة، وقد تَقَدَّمَ شَرْحُهَا مُفَصَّلًا، والغَرْضُ هُنَا ذِكْرُ الْأَلْفَاظِ الدَّالَّةِ في اصْطِلَاحِهِمْ على تلك المَرَاتِبِ.(و) لِلجَرْحِ مَرَاتِبَ **(أسوؤهَا الوَصْفُ)** بِمَادَلَّ على المبالغةِ فيه، وأصْرَحُ ذلك التعبيرُ **(بـ أفْعَلَ،ك:أكْذَبُ النَّاسِ)** وكذا قولُهم: إليه المُنتهٰى في الوَضْعِ، أوهو رُكْنُ الكَذِبِ، ونحوُ ذلك **(ثم دَجَّالٌ، أووضَّاعٌ ،أوكذَّابٌ)**؛ لأنها وإن كانَ فيها نوعُ مبالغةٍ؛ لكِنَّها دونَ التي قَبْلَهَا.**(وأسْهَلُهَا)** أي الألفاظِ الدَّالةِ علىٰ الجَرحِ قولُهُمْ: فلانٌ **(لَيِّنٌ، أوسيِّئُ الحِفْظِ، أوفيه)** أدْنٰى (مَقَالٌ) وبينَ أسوأ الجَرْحِ وأسْهَلِهَا مَراتبُ لاتَخفىٰ، فقولُهُمْ :متروكٌ ،أوسَاقِطٌ، أوفاحشُ الغَلَطِ، أومنكرُالحَدِيْثِ أشدُّ من قولهم: ضعيفٌ، أولَيْسَ بَالقَوِيِّ، أوفيه مَقَالٌ ۔

ترجمہ: اور نفسِ جرح کو جاننے کے بعد اہم چیزوں میں سے جرح کے مراتب کو جاننا ہے؛ اس لیے کہ بسا اوقات بعض محدثین کسی شخص پر ایسی چیز کی وجہ سے جرح کرتے ہیں، جو ان کی تمام حدیثوں کو رد کرنے کو مستلزم نہیں ہوتی ہے اور ہم نے ماقبل میں جرح کے اسباب

کو بیان کر دیا ہے اور ان کو دس میں منحصر کیا ہے اور تفصیل کے ساتھ ان کی وضاحت پہلے ہو چکی ہے، یہاں پر مقصود ان الفاظ کو بیان کرنا ہے جو محدثین کی اصطلاح میں ان مراتب پر دلالت کرتے ہیں۔ جرح کے متعدد مراتب ہیں: سب سے قبیح ایسی چیز کے ساتھ متصف کرنا ہے، جو جرح میں مبالغہ پر دلالت کرے اور اس میں سب سے صریح افعل اسم تفضیل کی تعبیر ہے، جیسے: أكذب الناس (سب لوگوں سے جھوٹا)، اسی طرح سے ان کا یہ قول ہے: "إليه المنتهىٰ في الو ضع" (فلاں شخص وضعِ حدیث میں آخری کنارے پر ہے) یا: "هو ركن الكذب" ہے (وہ شخص جھوٹ کا ستون ہے) اور ان جیسے دوسرے کلمات۔ پھر ''دجّال'' یا ''وضّاع'' یا ''كذّ اب'' ہے؛ اس لیے کہ ان میں اگر چہ ایک قسم کا مبالغہ ہے؛ لیکن یہ پہلے مرتبے سے کم تر ہے اور جرح پر دلالت کرنے والے الفاظ میں سے سب سے ہلکا محدثین کا یہ قول ہے: "فلان لیّن" (فلاں نرم ہے) یا: "سيئ ا لحفظ" (کمزور حافظہ والا ہے) یا "فيه أدنى مقال" (اس میں تھوڑا کلام ہے) اور قبیح اور ہلکی جرح کے درمیان متعدد مراتب ہیں جو مخفی نہیں ہیں، چناں چہ محدثین کا قول: "متروك" یا "فا حش الغلط" یا "منكر الحديث" ان کے اس قول سے سخت ہے: "ضعيف" یا "ليس بالقو ي" یا "فيه مقال"۔

مراتب جرح

نفسِ جرح کو جاننے کے بعد پانچویں اہم چیز یہ ہے کہ جرح کے مراتب کو جانا جائے اور اس کو جاننا اس لیے ضروری ہے کہ بسا اوقات بعض محدثین کسی راوی پر ایسی چیز کے ذریعہ سے جرح کرتے ہیں، جس کی وجہ سے اس کی تمام حدیثیں مردود نہیں ہوتی ہیں؛ بلکہ بعض ہی ہوتی ہیں، مثلاً کسی کے متعلق کہا جائے: "اختلط في اخره" (آخر عمر میں حافظہ کمزور ہو گیا تھا، تو اس کی وہ حدیثیں مردود نہیں ہوں گی جن کے متعلق معلوم ہو کہ اختلاط سے پہلے انھوں نے بیان کی ہیں؛ البتہ جن کے متعلق یہ معلوم ہو کہ اختلاط کے بعد روایت کی ہے، یا کچھ بھی معلوم نہ ہو، وہ مردود ہوں گی اور اس لیے بھی ضروری ہے کہ بعض محدثین کسی پر ایسی چیز کے ذریعہ جرح کرتے ہیں، جس کو وہ محدث سببِ جرح خیال کرتے ہیں، حالاں کہ حقیقت میں وہ سببِ جرح

نہیں ہوتی ہے، مثلاً "رأیت فلا نایر کب برذونا" (فلاں کو میں نے غیر عربی گھوڑے پر سواری کرتے دیکھا) خلاصہ یہ کہ جب قاری کو جرح کے مراتب معلوم ہوں گے، تو کسی راوی پر کوئی کلام دیکھ کر، وہ درست فیصلہ کر سکے گا کہ یہ کلام ایا مجروح کرنے والا ہے یا نہیں؟ اگر ہے، تو اس کی وجہ سے اس راوی کی جملہ مرویات مردود ہو جائیں گی، یا بعض ہوں گی؟

مصنف فرماتے ہیں کہ جرح کے اسباب کو ہم نے ماسبق میں شرح نخبہ ص ۴۸-۴۷ پر بیان کر دیا ہے، جن کی تعداد دس ہے اور ان کی تفصیل بھی ہر ہر سبب کے ساتھ سپرد قرطاس کر دی گئی ہے، اس لیے یہاں پر ان کے اعادہ کی چنداں ضرورت نہیں ہے؛ البتہ محدثین کی اصطلاح میں جو الفاظ، جرح کے مراتب پر دلالت کرتے ہیں، چوں کہ ان کا بیان پہلے نہیں ہوا، اس لیے ان کو یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔

جرح کے مراتب چھ ہیں

مصنف اور حافظ سخاوی کے نزدیک مراتبِ جرح چھ ہیں: (۱) سب سے سخت جرح یہ ہے کہ ایسے لفظ کے ذریعہ کی جائے، جو لفظ جرح میں مبالغہ پر دلالت کرتا ہو، جیسے: اکذب الناس، إلیه المنتهیٰ في الوضع، فلان رکن الکذب، فلان منبع الکذب، فلان معدن الکذب، یہ تمام الفاظ جرح میں مبالغہ پر دلالت کرتے ہیں؛ مگر پہلا لفظ یعنی اسم تفضیل کے ذریعہ تعبیر کرنا، مبالغہ میں سب سے صریح ہے۔ (۲) دوسرے مرتبے پر یہ الفاظ ہیں: دجّال، وضّاع، کذّاب، یضع الحدیث علی رسول اللہ ﷺ، یکذب علی رسول اللہ ﷺ، اگر چہ یہ الفاظ بھی ایک طرح جرح میں مبالغہ پر دلالت کرتے ہیں؛ لیکن ان کا مبالغہ پہلی قسم کے الفاظ کے مبالغہ سے کم تر ہے؛ کیوں کہ مثلاً "أکذب الناس" دوسرے کے مقابلے میں زیادتیِ کذب پر دلالت کرتا ہے اور "کذّاب" فی نفسہٖ زیادتیِ کذب پر دلالت کرتا ہے، اگر چہ دوسرے کے مقابلے میں اس میں کذب کم ہو۔

(۳) تیسرے مرتبے پر یہ الفاظ ہیں: فلان یسرق الحدیث، متهم بالکذب، متهم بالوضع، ساقط، هالك، ذاهب، متروك، فیه نظر، سکتوا عنه، لا یعتبر به، لیس بالثقة،

ليس بثقة ، غير ثقة، غير مامون .

(۴) چوتھے مرتبے پر یہ الفاظ ہیں:فلان رُد حديثه،مردود الحديث، ضعيف جدا، واه بمرة، طرحوا حديثه، فلان ارم به، فلان مطرح،مطرح الحديث،لا يكتب حديثه ، ليس بشيئ، لايساوي درهماً، لايساوي فلساً .

(۵) پانچویں مرتبے پر یہ الفاظ ہیں:ضعيف، منكر الحديث، له مناكير، مضطرب الحديث،واه، ضعفوه، لايحتج به .

٦) چھٹے مرتبے پر یہ الفاظ ہیں:فلان لين،سيئ الحفظ، فيه أدنىٰ مقال، فلان ضعف، فيه ضعف، فلان يعرف وينكر، ليس بذاك، ليس بذلك القوي، ليس بالمتين،ليس بالقوي، ليس بحجة، ليس بعمدة، ليس بمأمون، ليس بالمرضي، طعنوا فيه، لين الحديث، تكلموا فيه، سكتوا عنه.(فتح المغيث ۳۹۷/۱)

تنبيه: مصنف نے صرف پہلے دو مرتبے اور آخری مرتبے کو ذکر کیا ہے اور تیسرے، چوتھے و پانچویں مراتب کی طرف اپنے قول: وبين أسوء الجرح وأسهله...... الخ سے اشارہ کردیا ہے اور راقم نے ان کو سپرد قرطاس کردیا ہے، اس لیے اب وہ یقیناً مخفی نہ رہے۔

فوائد: "مراتب الجرح" اکثر نسخوں میں اس کے بعد "والتعديل" کا اضافہ ہے؛ مگر قاضی محمد اکرم سندھی کے نسخے میں یہ زیادتی نہیں ہے اور یہی نسخہ صواب ہے؛ کیوں کہ مراتب تعدیل کا بیان اس کے بعد متصلاً آگے آرہا ہے۔"في اصطلاحهم" اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مذکورہ الفاظ کا جرح کے مختلف مراتب پر دلالت کرنا محدثین کی اصطلاح پر مبنی ہے، ورنہ تو لغت کے اعتبار سے ان مراتب پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

"لا يستلزم ردحديثه كله" اگر نفی صرف قید یعنی "كلّه" پر مسلط ہو، تو مطلب یہ ہو گا کہ ایسی چیز کے ذریعہ جرح کرتے ہیں جو اس کی تمام روایتوں کے مردود ہونے کو مستلزم نہیں ہوتی ہے؛ بلکہ صرف بعض کے مردود ہونے کو مستلزم ہوتی ہے اور اگر نفی قید ومقید؛ دونوں پر مسلط ہو، تو یہ مطلب ہوگا کہ ایسی چیز کے ذریعہ جرح کرتے ہیں، جو حقیقت میں اس کی کسی بھی حدیث کے مردود ہونے کو مستلزم نہیں ہوتی ہے۔"للجرح مراتب" جرح کے مراتب چھ

ہیں، جیسا کہ مسطور ہوا، علامہ عراقی کے نزدیک مراتب پانچ ہیں، مصنف نے پہلے مرتبے پر جس کو ذکر کیا ہے، علامہ عراقی نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے۔

واضح ہو کہ آغاز کے چار مراتب کی جرح اگر کسی راوی پر ہو، تو اس کی حدیث مردود ہے اور آخری دونوں مرتبے میں اس کی حدیث بالکلیہ مردود نہیں ہے؛ بلکہ متابعات وشواہد میں معتبر ہے۔(فتح المغيث للسخاوي ١/ ٤٠٠)

(و) من المهم أيضًا معرفةُ (مراتبِ التعديلِ، وأرفعُها الوَصْفُ) أيضًا بِمَا دَلَّ علىٰ المبالَغَةِ فيه، وأصرَحُ ذٰلك التعبيرُ (بـ أفعلَ، كـ:أوثَقُ النَّاسِ)، أوأثبَتُ النَّاسِ، أوإليه المُنتهىٰ في التَّثَبّتِ (ثم ماتأَكَّدَ بِصِفَةٍ) من الصِفَاتِ الدَالَّةِ على التَعديلِ (أوصِفَتَيْنِ، كَثِقَةٍ ثِقَةٍ، أوثَبْتٍ ثَبْتٍ، أوثِقَةٍحَافِظٍ) أوعَدْلٍ ضَابِطٍ، أونَحْوِ ذٰلك (وأدنَاها ما أشعَرَ بالقرب مِنْ أسْهَلِ التَّجريحِ،كـ:شيخ) يُرْوىَ حديثُهُ، ويُعْتَبَرُ بِهِ، ونحوُ ذٰلكَ، وبَيْنَ ذٰلك مراتبُ لا تَخفىٰ.

ترجمه: اور اہم چیزوں میں سے توثیق کے مراتب کو بھی جاننا ہے، اس کا بھی سب سے بلند مرتبہ ایسی چیز کے ساتھ متصف کرنا ہے جو توثیق میں مبالغہ پر دلالت کرے اور اس میں سب سے صریح افعل اسم تفضیل کی تعبیر ہے، جیسے: "أوثق الناس" (لوگوں میں سب سے زیادہ قابل اعتماد ہے) یا "أثبت الناس" (لوگوں میں سب سے زیادہ ثابت القلب اور ثابت اللسان ہے) یا "إليه المنتهى في التثبت" (اسی پر تیقظ کی انتہاء ہے) پھر وہ تعدیل ہے جو تعدیل پر دلالت کرنے والی کسی صفت سے مؤکد ہو یا دو صفتوں سے مؤکد ہو: جیسے "ثقة ثقة" یا "ثبت ثبت" یا "ثقة حافظ" یا "عدل ضابط" یا ان جیسے دوسرے کلمات اور ادنی مرتبہ وہ وصف ہے جو سب سے ہلکی جرح سے قریب ہونے کی طرف مشیر ہو، جیسے: "شیخ"، "یروی حدیثه" (اس کی حدیث روایت کی جائے گی) اور "یعتبر به" (متابعات اور شواہد میں اس کا اعتبار کیا جائے گا۔) یا ان جیسے دوسرے کلمات۔ مذکورہ مرتبوں کے درمیان چند مراتب اور ہیں جو کہ مخفی نہیں ہیں۔

مراتبِ تعدیل

چھٹی اہم چیز تعدیل وتوثیق کے مراتب کو جاننا ہے اور اس کو جاننے کا فائدہ یہ ہے کہ اسی کے ذریعہ حدیث کا درجہ قوت کے اعتبار سے متعین کیا جاتا ہے؛ کیوں کہ رواۃ جس قدر مضبوط ہوں گے، ان کی حدیثیں بھی اسی قدر مضبوط ہوں گی۔

تعدیل کے مراتب چھ ہیں

مصنف اور حافظ سخاوی کے نزدیک جرح کے مراتب کی طرح تعدیل کے مراتب بھی چھ ہیں: (۱) سب سے بلند مرتبہ تعدیل میں مبالغہ پر دلالت کرنے والی صفت سے متصف کرنا ہے، جیسے: "أوثق الناس" ، "أثبت الناس" "أصدق الناس "، "إليه المنتهىٰ في التثبت" ، ان الفاظ میں سے آخری کو چھوڑ کر سب اسم تفضیل کے ذریعہ تعبیر ہے اور اسم تفضیل مبالغہ کی سب سے صریح تعبیر ہوتا ہے۔ (۲) دوسرے مرتبے پر یہ الفاظ ہیں: فلان لایسأل عن مثله، ثقة ثبت حجة، وغیرہ۔ (۳) وہ تعدیل ہے جو اپنی ہی جیسی دوسری صفتِ تعدیل سے مؤکد ہو، یا دو مختلف صفتِ تعدیل کے ساتھ ذکر کیا گیا ہو، پہلے کی مثال: "ثقة ثقة"، "ثبت ثبت" ، "حجة حجة" ۔ دوسرے کی مثال: "ثقة ثبت" ، "ثقة حجة" "ثبت حجة" "ثقة حافظ" ، "عدل ضابط" وغیرہ۔ (۴) وہ تعدیل ہے جو ایک ہی صفتِ تعدیل کے ذریعہ ہو، جیسے: "ثقة" "ثبت" "حجة"، " متقن'"، " حافظ" ، "ضابط" وغیرہ۔ (۵) پانچویں مرتبے پر یہ الفاظ ہیں: لیس به بأ س، لابأس به، صدوق، مأ مو ن، خیار وغیرہ۔ (۶) چھٹے مرتبہ پر وہ الفاظ ہیں جن میں ہلکی جرح سے قریب ہونے کی طرف اشارہ ہو، جیسے: شیخ، یروی حدیثه، یعتبربه، محله ا لصدق، رووا عنه، یروی عنه، شیخ وسط، وسط، صالح الحدیث، مقارِبُ الحدیث (راء کے کسرہ اور فتحہ کے ساتھ)، صویلح، صدوق إن شاء الله۔ (فتح المغیث للسخاوي ۱/۴۰۳)

تنبیہ: مصنف نے پہلے، تیسرے اور چھٹے مراتب کو ذکر کیا ہے اور دوسرے، چوتھے اور پانچو

یں مراتب کی طرف اپنے قول: ''وبین ذلك مراتب لاتخفی'' سے اشارہ کیا ہے۔ راقم نے ان کو بھی سپردِ قلم کردیا ہے، اس لیے وہ بھی مخفی نہ رہے۔

(و) هَذِهِ أَحْكَامٌ تَتَعَلَّقُ بِذَلِكَ، وذكرتُهَا هُنا لِتكْمِلَةِ الفَائِدَةِ، فأقولُ: **(تُقْبَلُ التَزكيةُ مِنْ عَارِفٍ بأسبَابِهَا)** لا مِن غيرِ عَارِفٍ؛ لئلا يُزَكِّيَ بِمُجَرَّدِ ما يَظْهَرُ لهُ ابتداءً مِنْ غَيْرِ مُمَارَسَةٍ واختِبَارٍ **(ولو)** كَانَتْ التَّزكِيَةُ صَادِرَةً **(من)** مُزَكٍّ **(واحدٍ على الأصَحّ)** خلافًا لِمَنْ شرط أنها لا تُقْبَلُ إلا مِنْ اثْنَيْنِ إلحاقًا لها بالشَّهادَةِ في الأَصَحِّ أيضًا. والفرقُ بينَهما أنّ التزكيةَ تُنزَّلُ مَنْزِلَةَ الحُكْمِ، فلايُشْتَرَطُ فيها العَدَدُ، والشهادةُ تَقَعُ من الشَّاهِدِ عندَالحاكمِ فافْتَرَقَا. ولو قيلَ: يُفصَّلُ بينَ ما إذا كانتِ التزكيةُ في الرَّاوي مُسْتَنَدَةً من المُزَكي إلىٰ اجْتِهادِهِ، أوإلى النَقلِ عنْ غيرِهِ، لكان مُتَّجهًا؛ لأنه إن كانَ الأولُ، فلا يُشْتَرَطُ فيه العددُ أصلًا؛ لأنه حِيْنَئِذٍ يَكُونُ بِمَنْزِلَةِ الحَاكِمِ، وإنْ كانَ الثاني، فَيَجْرِي فيهِ الخِلافُ، وتَبَيَّنَ أنه أيضًا لايُشْتَرَطُ فيه العددُ؛ لأنّ أصلَ النقلِ لا يُشْتَرَطُ فيه العددُ، فكذا في ما تفرَّعَ عَنْهُ. والله أعلمُ.

ترجمه: اور یہ (یعنی آنے والے مسائل) جرح وتعدیل سے متعلق احکام ہیں، فائدے کی تکمیل کے لیے ان کو میں نے یہاں ذکر کیا ہے، چناں چہ میں کہتا ہوں کہ توثیق ایسے شخص کی طرف سے مقبول ہوگی، جوکہ اس کے اسباب کو جانتا ہو، نہ جاننے والے کی طرف سے مقبول نہیں ہوگی؛ تاکہ محض اس حالت کی وجہ سے توثیق نہ کردے، جواس کے سامنے ابتداء مہارت اور امتحان کے بغیر ظاہر ہو، اگرچہ اصح مذہب کے مطابق، تزکیہ ایک ہی توثیق کرنے والے کی طرف سے صادر ہو، یہ بات ان لوگوں کے خلاف ہے جوشرط لگاتے ہیں کہ تزکیہ مقبول نہیں ہے؛ مگر دوشخصوں کی طرف سے، تزکیہ کوشہادت پر قیاس کرتے ہوئے، شہادت میں اصح قول کے مطابق۔ دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ تزکیہ کوفیصلہ کے مقام پر رکھا جاتا ہے؛ لہٰذا اس

میں عدد شرط نہیں ہے اور شہادت شاہد کی جانب سے حاکم کے پاس واقع ہوتی ہے؛ لہٰذا دونوں جدا جدا ہوگئے۔ پر یہ بات اچھی ہوگی اگر یہ کہا جائے کہ فرق کیا جائے گا اس صورت کے درمیان جب کہ راوی کے سلسلے میں تزکیہ کا مدار توثیق کرنے والے کا اپنا اجتہاد ہو اور اس صورت کے درمیان کہ اس کا مدار دوسروں سے نقل ہو؛ اس لیے کہ توثیق اگر پہلی قسم کی ہو، تو اس میں عدد بالکل بھی شرط نہیں ہے؛ کیوں کہ اس وقت توثیق کرنے والا حاکم کی طرح ہوگا اور اگر توثیق دوسری قسم کی ہو، تو اسی میں اختلاف واقع ہوا ہے اور یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس میں بھی عدد شرط نہیں ہے؛ کیوں کہ اصل نقلِ حدیث میں عدد شرط نہیں، تو اسی کی طرح اس چیز میں بھی نہیں ہوگا جو اس سے متفرع ہو۔ واللہ اعلم۔

کس کی توثیق مقبول ہے؟

اس سے پہلے مصنف نے جرح وتعدیل اور ان کے مراتب کو ذکر کیا ہے، یہاں سے تکمیل فائدہ کے لیے جرح وتعدیل سے متعلق چند احکام کو ذکر کرتے ہیں، چناں چہ فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ توثیق صرف اسی شخص کی مقبول ہوگی جو کہ اسبابِ توثیق کو بخوبی جانتا ہو، اور جو شخص ان کو نہ جانتا ہو، اس کی توثیق مقبول نہیں ہے، دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی کی توثیق مقبول ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ اسبابِ توثیق کو جانتا ہو؛ کیوں کہ اگر وہ ان کو نہ جانے گا، تو بغیر غور وفکر کیے ہوئے کسی کی کوئی حالت ظاہر ہو، اسی کی وجہ سے وہ توثیق کر دے گا۔ بعینہٖ یہی تفصیل جرح کے اندر بھی ہے۔

کیا ایک کی توثیق کافی ہے؟

کسی راوی کی عدالت وثقاہت کے ثبوت کے لیے، ایک شخص کا توثیق کر دینا کافی ہے، یا دو آدمیوں کا توثیق کرنا ضروری ہے؟ پہلے یہ یاد رکھیے کہ توثیق دو طرح کی ہوتی ہے: ایک توثیق فی الروایہ اور دوسرے توثیق فی الشہادہ، پہلے کا مطلب ہے حدیث کے راوی کی توثیق اور دوسرے کا مطلب ہے کسی مقدمہ کے گواہوں کی توثیق؛ دونوں طرح کی توثیق میں اختلاف

ہے، دونوں توثیقوں کے مجموعے کے اعتبار سے اس میں تین قول ہے: (۱) دونوں میں فرق او روہ یہ کہ توثیق فی الروایہ میں ایک ہی کی توثیق اصح قول کے مطابق کافی ہے اور توثیق فی الشہادۃ میں اصح قول کے مطابق دو شخصوں کی توثیق ضروری ہے، علامہ سیف الدین آمدی اور عمرو ابن الحاجب نے اس کو جمہور سے نقل کیا ہے اور امام فخر الدین رازی نے اسی کو راجح کہا ہے، خطیب بغدادی اور حافظ ابن صلاح نے بھی اسی کو "صحیح" کہا ہے اور مصنف نے بھی دونوں جگہ "علی الأصح" کہہ کر اسی کو راجح قرار دیا ہے۔ (۲) دونوں توثیقوں میں دو شخصوں کی توثیق ضروری ہے، امام ابوبکر باقلانی نے اس کو اکثر فقہاء سے نقل کیا ہے۔ (۳) دونوں میں ایک ہی کی توثیق کافی ہے۔ امام ابوبکر باقلانی نے اسی کو اختیار کیا ہے اور امام اعظم ابو حنیفہ اور قاضی ابو یوسف کا یہی مسلک ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ توثیق خواہ روایت میں ہو یا شہادت میں؛ دونوں میں خبر کے حکم میں ہوتی ہے اور ایک شخص کی خبر مقبول ہوتی ہے؛ لہٰذا ایک شخص کی توثیق بھی مقبول ہوگی۔

دونوں میں فرق کی وجہ

جمہور کے نزدیک دونوں توثیقوں میں فرق ہے: توثیق فی الروایہ میں ایک شخص کی بھی کافی ہے اور توثیق فی الشہادہ میں دو کی توثیق ضروری ہے، اس کی وجہ مصنف نے بیان کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ توثیق فی الروایہ میں راوی کے ثقہ ہونے کا فیصلہ ہوتا ہے اور توثیق کرنے والا حاکم کی طرح ہوتا ہے، جب کہ توثیق فی الشہادہ میں شاہد کے ثقہ ہونے کی شہادت ہوتی ہے اور توثیق کرنے والا شاہد کے مانند ہوتا ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ شاہد کی شہادت کے مقبول ہونے کے لیے نصابِ شہادت یعنی دو کا عدد ضروری ہے اور حاکم کے فیصلہ کے مقبول ہو نے کے لیے دو حاکم ہونا ضروری نہیں ہے، ایک بھی کافی ہے، اس لیے توثیق فی الروایہ میں ا یک ہی کی توثیق کافی ہے اور توثیق فی الشہادہ میں دو کی توثیق ضروری ہے۔

محلِ اختلاف کی تعیین

راوی کی توثیق کرنے والا دو طرح کا ہوتا ہے: ایک یہ کہ اس کا توثیق کرنا اپنے اجتہاد کی

وجہ سے ہوگا، دوسرا یہ کہ کسی کی تقلید میں ہوگا، اس پر سوال یہ ہے کہ اوپر جو اختلاف ذکر کیا گیا کہ راوی کی توثیق کے لیے ایک کی توثیق کافی ہے یا دو کی ضروری ہے، کیا وہ اختلاف مطلقاً ہے یا اس میں تفصیل ہے؟ یعنی وہ اختلاف ہے، خواہ توثیق کرنے والا اپنے اجتہاد سے توثیق کر رہا ہو، یا کسی کی تقلید میں کر رہا ہو، یا وہ اختلاف کسی ایک صورت میں ہے؟ مصنف کے قول: "خلافا لمن شرط" سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اختلاف مطلقاً ہے، یعنی توثیق اجتہاد سے ہو یا تقلید میں ہو، بہر صورت ہے، یہ بات مصنف نے بعض علماء کی اتباع میں تحریر فرمائی ہے؛ مگر خود مصنف کے نزدیک زیادہ اچھی بات یہ کہنا ہے کہ وہ اختلاف مطلقاً نہیں ہے، یعنی اگر اس نے اپنے اجتہاد سے توثیق کی ہو، تو اس صورت میں کوئی اختلاف نہیں ہے؛ بلکہ ہر ایک کے نزدیک ایک کی توثیق کافی ہے، دو کی توثیق کی قطعاً ضرورت نہیں ہے، ہاں اگر اس نے دوسرے کی تقلید میں توثیق کی ہو، تو اس میں مذکورہ اختلاف ہے: جمہور کے نزدیک یہاں پر بھی ایک کی توثیق کافی ہے، دو کی ضروری نہیں ہے؛ اس لیے کہ وہ حاکم کی طرح ہے، بعض حضرات کے نزدیک دو کی توثیق کی ضروری ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ جمہور ہی کی بات واضح ہے کہ دو کی توثیق ضروری نہیں ہے؛ کیوں کہ جس طرح راوی کی روایت کو قبول کرنے میں دو راوی کا ہونا ضروری نہیں ہے؛ بلکہ ایک کی روایت بھی مقبول ہوتی ہے، اسی طرح جو چیز راوی پر مرتب ہوتی ہے، یعنی اس کی توثیق و تجریح، اس میں بھی دو کا ہونا ضروری نہیں ہوگا۔

فوائد: "لئلا یزکي" یہ "فأقول" سے متعلق ہے۔

"ولو كانت التزكية" "لو" وصلیہ ہے، مطلب یہ ہے کہ اس شخص کی توثیق مقبول ہے جو کہ اسبابِ توثیق کو جانتا ہو، خواہ وہ توثیق کرنے والا ایک ہی کیوں نہ ہو۔

"على الأصح خلافاً" یعنی ایک کی توثیق کو قبول کرنا اصح مذہب کے مطابق ہے اور یہ بات ان کے خلاف ہے جو کہتے ہیں کہ دو شخص کی توثیق ضروری ہے اور ان کی دلیل توثیق فی الروایہ کو توثیق فی الشہادہ پر قیاس ہے؛ کیوں کہ توثیق فی الشہادہ میں اگرچہ اختلاف ہے؛ مگر اصح مذہب یہی ہے کہ دو کی توثیق ضروری ہے، اسی طرح توثیق فی الروایہ میں دو کی توثیق ضروری ہوگی۔ ہماری اس توضیح سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ "على الأصح أيضاً" کا تعلق

"الشهادة" سے ہے۔

وينبغي أن لا يُقبلَ الجرحُ والتعديلُ إلا من عدلٍ مُتيَقِّظٍ، فلا يُقْبَلُ جَرْحُ من أفرطَ فيه، فجَرَحَ بما لايَقْتَضِي رَدًّا لحديثِ المحدِّث، كما لا تُقْبَلُ تزكيةُ من أخَذَ بمجرَّدِ الظَاهر، فأطلقَ التزكيةَ.وقال الذَهَبِيُّ- وهو مِنْ أهلِ الاستِقْراءِ التّامّ في نَقْدِ الرِجَالِ-: لم يجتمِعْ اثنانِ مِنْ علماءِ هذا الشأنِ قَطُّ عَلىٰ توثيقِ ضعيف ، ولا على تَضْعيفِ ثقةٍ. انتهىٰ. ولهذا كان مذهبُ النَّسائيّ أن لايُتركَ حديثُ الرّجلِ حتّٰى يجتَمِعَ الجميعُ على تَرْكِهِ. ولْيحذَرِ المُتكلمُ في هذا الفَنِّ من التساهُلِ في الجَرْحِ والتعديلِ؛ فإنه إن عدَّلَ بغير تَثَبُّتٍ ،كان كالمُثبِتِ حُكماً لَيسَ بثَابِتٍ ، فيُخشى عليه أن يَدخُل في زُمْرَةِ:" مَنْ روىٰ حديثًا وهو يَظُنُّ أنَهُ كَذِبٌ "، وإن جرّحَ بغيرِ تحرُّزٍ، أَقْدَمَ على الطَّعْنِ في مُسلمٍ بَرِئ من ذلك ، ووسَمَه بِمِيْسَمِ سُوْءٍ يَبْقىٰ عَلَيْهِ عارُه أبدًا.

ترجمه: اور واجب ہے کہ جرح وتعدیل صرف اس شخص کی قبول کی جائے جو ثقہ اور ہوشیار ہو؛ لہٰذا اس شخص کی جرح مقبول نہیں ہوگی جو جرح میں افراط کرے اور ایسی چیز کی وجہ سے جرح کردے جو محدث کی حدیث کے مردود ہونے کا تقاضہ نہیں کرتی ہے، نیز اس شخص کی توثیق مقبول نہیں ہوگی جو ظاہر حال کو پکڑ لے اور توثیق کردے۔ حافظ ذہبی جو کہ رجال پر تنقید میں کامل دستگاہ رکھتے ہیں، ان کا قول ہے کہ جرح وتعدیل کے تمام علماء کبھی بھی کسی ضعیف کی توثیق پر متفق نہیں ہوئے اور نہ کسی ثقہ کی تضعیف پر متفق ہوئے - ان کا قول پورا ہوا - اسی وجہ سے امام نسائی کا مذہب یہ تھا کسی شخص کی حدیث کو اس وقت تک نہ چھوڑا جائے جب تک کہ تمام اس کو چھوڑنے پر متفق نہ ہو جائیں۔ اس فن میں زبان کھولنے والے کو جرح وتعدیل میں تساہل سے بچنا چاہیئے؛ کیوں کہ اگر اس نے احتیاط کے بغیر توثیق کردی، تو ایسے حکم کو ثابت کرنے والے کی طرح ہوگا جو کہ ثابت نہیں ہے، تو اس پر اندیشہ ہے کہ وہ اس جماعت میں شامل

ہو جائے جو اس اعتقاد کے ساتھ حدیث روایت کرتے ہیں کہ وہ جھوٹ بول رہے ہیں اور اگر بغیر احتیاط کے جرح کردے، تو یہ ایسے مسلمان پر جرح کی جسارت کرنا ہوگی جو اس جرح سے پاک ہے اور اس پر ایسا بدنما دھبہ لگانا ہوگا، جس کا عیب ہمیشہ اس پر باقی رہے گا۔

کیسے ہوں جرح وتعدیل کرنے والے؟

جرح وتعدیل کے مقبول ہونے کے لیے متعدد شرائط ہیں: پہلی شرط ابھی قریب میں گذری کہ وہ اسباب جرح وتعدیل کو جانتا ہو؛ لہٰذا جو نہ جانتا ہو، اس کی جرح وتعدیل مقبول نہیں ہے، دوسری شرط یہ ہے کہ وہ عادل وثقہ ہو؛ لہٰذا اگر وہ خود فاسق ہو، تو اس کی جرح و تعدیل مقبول نہیں ہوگی، تیسری شرط یہ ہے کہ وہ بیدار مغز اور احتیاط کرنے والا ہو؛ لہٰذا اگر کوئی جرح میں احتیاط نہ کرے، بلکہ زیادتی کرتے ہوئے ایسی چیز کی وجہ سے جرح کردے، جو حدیث کے مردود ہونے کا سبب نہ ہو، تو وہ جرح مقبول نہیں ہوگی، مثلاً امام شعبہ نے حکم بن عتیبہ سے پوچھا کہ تم "زاذان" سے روایت کیوں نہیں کرتے ہو؟ تو جواب دیا کہ "وہ بہت بولتا ہے"! (الكفاية ١/٣٤٦)

محمد بن علی ورّاق نے مسلم بن ابراہیم سے "صالح مُرّی" کی ایک حدیث کے متعلق استفسار کیا، تو انھوں نے جواب دیا کہ تمھیں "صالح" سے کیا لینا دینا؟ لوگوں نے حماد بن سلمہ کے پاس اس کا تذکرہ کیا، تو حماد ناک صاف کرنے لگے۔ یحییٰ بن معین سے حجاج بن شاعر کے متعلق پوچھا گیا، تو ابن معین نے تھوک دیا۔ (الكفاية في علم الرواية ١/٣٥٠)

ٹھیک اسی طرح اگر کوئی توثیق میں احتیاط نہ کرے اور کسی کے ظاہر کو دیکھ کر اس کی توثیق کردے، تو وہ توثیق مقبول نہیں ہوگی، جیسا کہ عموماً صوفیہ کرتے ہیں۔

پھر جاننا چاہیے کہ ہمارے علماء جرح وتعدیل نے ان شرائط کا مکمل پاس ولحاظ کیا ہے، چناں چہ حافظ ذہبی جیسا شخص جو کہ نقدِ رجال میں کامل دستگاہ رکھتا ہے، ان کے متعلق شہادت دیتا ہے کہ کبھی بھی کسی ضعیف کی توثیق پر تمام علماء جرح وتعدیل متفق نہیں ہوئے؛ بلکہ اگر کسی نے اس کی توثیق کردی ہے، تو دوسروں نے اس کی تضعیف کردی، اسی طرح کسی ثقہ کی تضعیف

پر تمام علماء جرح وتعدیل متفق نہیں ہوئے؛ بلکہ اگر کسی نے اس کی تضعیف کر دی، تو دوسروں نے اس کی توثیق کر دی، اسی لیے امام نسائی کا مذہب یہ تھا کہ جب تک کسی کی حدیث کے ترک پر تمام علماء متفق نہ ہوں، اس وقت تک اس کی حدیث ترک نہ کی جائے۔

جرح وتعدیل میں احتیاط نہ کرنے والے کا انجام

جرح وتعدیل میں تساہل اور بے احتیاطی سے بہت ہی بچنا چاہیے؛ کیوں کہ اس کا انجام بہت ہی بھیانک ہے؛ اس لیے کہ اس نے بے احتیاطی میں کسی ضعیف کی اگر توثیق کر دی، تو وہ غیر ثابت حکم کو ثابت کرنے والا ہوگا اور اس حدیث کی وعید کا مصداق ہو جائے گا جو کہ مسلم شریف کے مقدمے میں مروی ہے: آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص کسی حدیث کو غلط گمان کرنے کے باوجود روایت کرے، تو وہ بھی ایک جھوٹا ہے۔ اسی طرح اگر تساہل میں کسی ثقہ پر جرح کر دی، تو یہ عیب سے پاک شخص کو عیب دار بنانا اور ہمیشہ باقی رہنے والا بدنما داغ لگانا ہے، جس کے بہتان ہونے میں کوئی شبہ نہیں، گویا جرح وتعدیل میں تساہل کرنے والا، بہتان لگانے اور جھوٹ بولنے والوں کی فہرست میں شامل ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی پناہ!

فوائد: "فلایقبل جرح من" یہ جملہ "متیقظ" پر متفرع ہے اور "مَنْ" کی طرف "جرح" کی اضافت بقبیل اضافة المصدر الی الفاعل ہے۔

"وقال الذهبي" علماء نے جرح وتعدیل میں بیدار مغزی کا ثبوت دیا ہے اور تساہل سے پرہیز کیا ہے، اسی کے اثبات کے لیے حافظ ذہبی کا قول مصنف نے تحریر فرمایا ہے۔ ان کے قول میں "اثنان" دو کے معنی میں نہیں ہے؛ بلکہ "جمیع" کے معنی میں ہے، اسی لیے امام نسائی کے قول کے لیے اس کو مصنف نے علت بنایا ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ قائل کے اس قول "هذاأمر لایختلف فیه اثنان" میں دو کا عدد مراد نہیں ہے؛ بلکہ جماعت مراد ہوتی ہے۔ حافظ ذہبی کے اس قول کے لیے دیکھیے! (الموقظة في علم مصطلح الحديث ص ۸۴)

> والآفةُ تدخُلُ في هذا تارةً من الهَوىٰ، والغَرَضِ الفَاسِدِ، و كلامُ المتقدمينَ سَالمٌ مِنْ هذا غَالباً، وتارةً مِن المخالفَةِ في العَقَائِدِ،

وهو موجودٌ كثيرًا قديمًا وحَدِيثًا. ولا يَنبَغِي إطلاقُ الجرحِ بذٰلِكَ، فقد قدّمنا تحقيقَ الحالِ في العملِ بِرِوَايَةِ المُبتَدِعَةِ .

ترجمه: اس جرح میں کبھی تو آفت آتی ہے خواہش نفس کی وجہ سے اور غرض فاسد کی وجہ سے، متقدمین کا کلام عموماً اس سے خالی ہے اور کبھی عقائد میں اختلاف کی وجہ سے آتی ہے، متقدمین اور متاخرین؛ دونوں کے یہاں اس کا وجود بکثرت ہے۔ عقائد میں اختلاف کی وجہ سے جرح کا استعمال جائز نہیں ہے؛ کیوں کہ بدعتیوں کی روایت پر عمل کی تحقیقی صورت حال پہلے بیان، ہم نے کردی ہے۔

جرح میں تساہل کا سبب

اس کے متعدد اسباب ہیں، مصنف رحمہ اللہ نے تین اسباب تحریر فرمائے ہیں: ایک تو خواہش نفس کی اتباع، مثلاً مذہبی عصبیت کی وجہ سے جرح کرنا، دوسرے غرضِ فاسد، مثلاً لوگوں کو اپنی طرف مائل کرنے اور دوسرے سے کاٹنے کے لیے اس پر جرح کرنا، چوں کہ متقدمین میں تدین وورع غالب تھا، اس لیے عموماً ان وجوہات سے ان کا کلام پاک ہے۔ تیسری چیز عقائد کا اختلاف ہے، مثلاً اہلِ سنت کا روافض ونواصب پر جرح کرنا، اسی طرح اس کا برعکس، یہ وجہ متقدمین اور متاخرین؛ دونوں کے یہاں بکثرت پائی جاتی ہے۔ مگر حق بات یہ ہے کہ عقائد کے اختلاف کی وجہ سے جرح کرنا مناسب نہیں ہے۔ مبتدعین کی روایتوں پر عمل کے جواز اور عدم جواز کی تفصیل مصنف نے "شرح نخبہ ص ۷۱" پر بیان کردی ہے۔

علامہ تقی الدین بن دقیق العید نے اس کے پانچ اسباب تحریر کیے ہیں: ایک خواہش نفس کی اتباع، دوسری عقائد کا اختلاف تیسری وجہ صوفیہ اور ظاہری علوم والوں کا اختلاف، چوتھی وجہ علوم حقہ وغیر حقہ سے عدم واقفیت اور پانچویں توہم وعدم ورع۔ (الاقتراح فی بیان الاصطلاح ص ۵۷)

(والجرحُ مقَدَّمٌ على التَّعديلِ) وأطلقَ ذلك جماعةٌ، ولكن محلُّه (إن صَدَرَ مُبيَّنًا مِنْ عارِفٍ بأسبابِه)؛ لأنه إنْ كانَ غَيرَ مُفَسَّرٍ،

لم يَقْدَحْ فيمنْ ثَبَتَتْ عَدالتُهُ، وإن صَدَرَ مِنْ غَيْرِ عَارِفٍ بالأسبابِ، لم يُعْتَبَرْ بِهِ أيضًا، **(فإن خَلا)** المجروحُ **(عن التّعديلِ، قُبلَ)** الجَرْحُ فيه **(مُجْمَلًا)** غيرَ مبيّنِ السَّبَبِ، إذا صَدَرَ مِنْ عارِفٍ **(على المُخْتَارِ)**؛ لأنه إذَا لَمْ يكُنْ فيه تَعْدِيْلٌ ،فهو كانَ في حيّزِ المَجْهُوْلِ، وإعمالُ قول المُجَرِّحِ أولىٰ مِنْ إهمالِهِ. ومَالَ ابنُ الصلاحِ في مِثْلِ هٰذا إلى التوَقُّفِ فيه.

ترجمہ: اور جرح تعدیل پر مقدم ہوتی ہے، ایک جماعت نے اس کو مطلق رکھا ہے؛ لیکن اس کا مقام وہ ہے جب کہ جرح مفسّر ہو اور اسبابِ جرح کو جاننے والے سے صادر ہو؛ اس لیے کہ اگر وہ مفسّر نہیں ہوگی، تو اس شخص کے حق میں مضر نہیں ہوگی جس کی عدالت ثابت ہو چکی ہو اور اگر اسبابِ جرح کو نہ جاننے والے کی طرف سے صادر ہو، تو وہ بھی غیر معتبر ہے، پھر اگر مجروح توثیق سے خالی ہو، تو اس کے حق میں، مختار قول کے مطابق، اجمالی غیر مفسّر جرح مقبول ہوگی، جب کہ جانکار سے صادر ہو؛ اس لیے کہ جب اس کے حق میں توثیق نہیں ہوگی، تو وہ مجہول کے درجے میں ہوگا اور جرح کرنیوالے کے قول کو کارآمد بنانا، مہمل بنانے سے بہتر ہے، اس جیسے مسئلے میں ابن صلاح کا میلان توقف کی طرف ہے۔

کیا جرح مطلقاً مقدم ہے؟

اگر کسی راوی پر جرح کی گئی ہو اور اس کی کسی دوسرے نے توثیق بھی کی ہو، تو کیا جرح کو مطلقاً مقدم کیا جائے گا، یا اس میں کوئی تفصیل ہے؟ اس مسئلے میں متعدد اقوال ہیں: (۱) اصولیین نے کہا کہ جرح مطلقاً مقدم ہوگی، خواہ جرح کرنے والے اکثر ہوں یا اقل ہوں۔ (۲) جرح اس وقت مقدم ہوگی جب کہ جرح کرنے والے اکثر ہوں، ورنہ تو تعدیل مقدم ہوگی۔ (۳) دونوں متعارض ہوں گے اور جس کے ساتھ وجہ ترجیح ہوگی وہی مقدم ہوگا۔ (۴) جو احفظ ہوگا اس کی بات مقدم ہوگی۔ (۵) مصنف اور جمہور کے نزدیک جرح اس وقت مقدم ہوگی جب کہ وہ مفسّر ہو، یعنی اس میں جرح کا سبب بیان کیا گیا ہو، مثلاً ضعیف ہے اس لیے کہ

اس کا حافظہ خراب ہے، وہ ضعیف ہے؛ کیوں کہ حدیث وضع کرتا ہے اور جب کہ وہ جرح اسبابِ جرح کو جاننے والے سے صادر ہو؛ کیوں کہ اگر پہلی شرط نہیں پائی گئی، یعنی وہ جرح غیر مفسّر ہو، تو ثابت العدالت شخص کے سلسلے میں وہ جرح مؤثر نہیں ہوگی اور اگر دوسری شرط نہیں پائی گئی یعنی وہ جرح اسباب کو نہ جاننے والے سے صادر ہو، تو وہ جرح مطلقاً مؤثر نہیں ہے۔

اگر راوی پر صرف جرح ہو تو؟

اگر راوی پر صرف جرح ہو، کسی نے اس کی توثیق نہ کی ہو، تو مختار قول کے مطابق اس کے حق میں جرحِ غیر مفسّر بھی مقبول ہوگی، اس شرط کے ساتھ کہ جرح کرنے والا اسبابِ جرح کو جانتا ہو؛ اس لیے کہ جب وہ توثیق سے خالی ہے، تو وہ مجہول کے حکم میں ہے اور اس کے سلسلے میں صرف جرح کرنے والے کا قول ہے اور اس کے قول کو مفید و کار آمد بنانا، لغو قرار دینے سے بہتر ہے، حافظ ابن صلاح نے اس مسئلے میں توقف اختیار کیا ہے۔

(فَصْلٌ ۰ و) مِنَ الْمُهِمِّ في هذا الفَنِّ (**معرفةُ كُنَى الْمُسَمِّيْنَ**) مِمَّنْ اشْتَهَرَ باسمِهِ، ولَه كُنْيَةٌ لا يؤمَن أن يأتي في بعضِ الرواياتِ مُكَنّىً؛ لِئلاَ يُظَنَّ أنه آخرُ (و)معرفةُ (**أسماءِ المكنِّينَ**)وهو عكسُ الذِي قَبْلَه.(و) معرفةُ (**من اسمُه كُنْيتُه**) وهو قليلٌ .(و)معرفةُ (**من اختُلفَ في كُنْيَتِهِ**) وهُم كثيرٌ .(و) معرفةُ (**مَنْ كَثُرَتْ كُناه**) كابنِ جُرَيْجٍ ، له كُنْيَتَان : أبو الوَلِيْدِ، و أبو خَالدٍ(أو) كَثُرَتْ(**نعوتُه**) و ألقابُه.

ترجمہ: فصل- اس فن کی اہم چیزوں میں سے ان لوگوں کی کنیتوں کو جاننا ہے جو اپنے نام سے مشہور ہیں اور ان کی کنیتیں بھی ہیں، ممکن ہے کہ بعض روایات میں وہ اپنی کنیت سے مذکور ہوں، تاکہ اس کے دوسرے ہونے کا گمان نہ ہو اور کنیت والوں کے ناموں کو جاننا ہے اور یہ ماقبل کی نوع کا برعکس ہے اور ان کو جاننا جن کا نام کنیت ہی ہے، ایسے لوگ تھوڑے ہیں او ران کو جاننا جن کی کنیت میں اختلاف ہے، ایسے لوگ بہت ہیں اور ان کو جاننا جن کی کنیتیں متعدد ہیں، جیسے: ابن جریج، ان کی دو کنیتیں ہیں: ابوالولید اور ابوخالد۔ یا (ان کو جاننا) جن کی

ذات پر دلالت کرنے والے الفاظ والقاب متعدد ہیں۔

نام سے مشہور لوگوں کی کنیتوں کو جاننا

خاتمہ میں جن چیزوں کی نشاندہی کرنا مقصود ہے، انھیں کا بیان چل رہا ہے، چھ کا بیان ہو چکا ہے اور یہاں سے ساتویں کا بیان ہے؛ مگر چوں کہ چھٹے اور ساتویں کے درمیان جرح وتعدیل سے متعلق متعدد احکام تحریر کیے گئے ہیں، جن کی وجہ سے دونوں کے درمیان طویل فاصلہ ہو گیا تھا، اس لیے مصنف نے ''فصل'' کا عنوان قائم فرما دیا ہے۔

بہر حال ساتویں اہم چیز یہ ہے کہ جو رواۃ اپنے ناموں سے معروف ومشہور ہیں اور ان کی کنیتیں بھی ہیں، تو ان کنیتوں کو جانا جائے؛ کیوں کہ کوئی بعید نہیں کہ دوسری سند میں وہ اپنی کنیتوں سے مذکور ہوں اور جب معلوم رہے گا کہ یہ کنیت فلاں ہی شخص کی ہے، تو یہ گمان نہیں ہوگا کہ وہ کوئی اور شخص ہے۔ مثلاً آپ ﷺ کے مؤذن حضرت بلال بن ابی رباح رضی اللہ عنہ اپنے نام سے معروف ہے اور ان کی کنیت ''ابوعبداللہ'' ہے، اسی طرح بہز بن حکیم بن معاویہ اپنے نام سے مشہور ہیں اور ان کی کنیت ''ابوعبدالملک'' ہے۔

کنیت سے مشہور کے نام جاننا

آٹھویں اہم چیز یہ ہے کہ جو رواۃ اپنی کنیتوں سے مشہور ہوں، ان کے نام کو جانا جائے، تاکہ اگر کسی سند میں کنیت کے بجائے نام آ جائے، تو یہ گمان نہ ہو کہ یہ کوئی اور ہے، مثلاً امام ابو داؤد اپنی کنیت سے معروف ہیں اور ان کا نام ''سلیمان بن اشعث'' ہے۔ امام ترمذی ابوعیسیٰ کنیت سے مشہور ہیں، جب کہ ان کا نام ''محمد بن عیسیٰ'' ہے۔ یہ نوع سابق نوع کا برعکس ہے۔

جن کا نام ان کی کنیت ہی ہو

نویں اہم چیز یہ ہے کہ ان رواۃ کو جانا جائے، جن کا نام کنیت ہی ہو، اس کے علاوہ نہ ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ اس کنیت کے علاوہ جو کہ اس کا نام ہے، کوئی اور کنیت نہ ہو،

جیسے: ابو بلال اشعری، جو کہ قاضی شریک وغیرہ سے روایت کرتے ہیں اور جیسے: ابوحصین، جو کہ ابو حاتم رازی سے روایت کرتے ہیں، ان دونوں نے کہا کہ ہمارا کوئی الگ نام نہیں ہے، ہمارا نام اور کنیت ایک ہی ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اس کی دوسری کنیت بھی ہو، جیسے: ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم انصاری، ان کا نام ''ابوبکر'' ہی ہے اور ان کی کنیت ''ابو محمد'' بھی ہے اور جیسے: ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن حارث، ان کا نام بھی ''ابوبکر'' ہے اور ان کی کنیت ''ابوعبدالرحمٰن'' ہے۔ اس نوع کے رواۃ کم ہیں۔

جن کی کنیت میں اختلاف ہو

دسویں اہم چیز یہ ہے کہ ان رواۃ کو جانا جائے، جن کا نام تو متعین ہو؛ مگر کنیت میں اختلاف ہو، جیسے: حضرت اسامہ بن زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کے نام میں کوئی اختلاف نہیں ہے؛ مگر ان کی کنیت میں اختلاف ہے، کسی نے کہا: ابوزید، کسی نے کہا: ابو محمد، بعض نے کہا: ابو خارجہ اور بعض نے کہا: ابو عبداللہ اور جیسے: حضرت اُبَی بن کعب رضی اللہ عنہ، کسی نے کہا ان کی کنیت ''ابوالمنذر'' ہے اور کسی نے کہا ''ابوالطفیل'' ہے۔ نیز اس کا برعکس نوع بھی جاننا چاہیئے اور وہ یہ کہ کنیت میں تو اختلاف نہ ہو؛ مگر نام میں اختلاف ہو، جیسے: حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کے نام میں تیس کے قریب اقوال ہیں۔

جن کی کنیت متعدد ہو

گیارہویں اہم چیز یہ ہے کہ ان رواۃ کی معرفت حاصل کی جائے، جن کی ایک سے زیادہ کنیتیں ہوں، جیسے: ابن جریج عبدالملک بن عبدالعزیز کی دو کنیتیں ہیں: ایک ابوالولید اور دوسری ابو خالد اور جیسے: منصور بن عبدالمنعم کی تین کنیتیں ہیں: ایک ابوبکر، دوسرے ابوالفتح، تیسری ابوالقاسم۔

جن کی نعت اور القاب متعدد ہوں

بارہویں اہم چیز یہ ہے کہ ان رواۃ کی شناخت حاصل کی جائے، جن کی نعت اور لقب

متعدد ہوں۔ نعت کہتے ہیں ان الفاظ کو جو کسی کی ذات پر دلالت کرے، خواہ وہ علم ہو، یا لقب ہو، یا کنیت ہو اور لقب کہتے ہیں ذات پر دلالت کرنے والا وہ لفظ جو مدح یا ذم پر دلالت کرتا ہو؛ لہٰذا "ألقابه" کا عطف "نعوته" پر عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے۔ جیسے: سہیل بن ابی صالح کے بھائی کا نام "عبداللہ" ہے اور ان کا لقب "عبّاد" ہے۔

> (و) معرفةُ (من وافقَتْ كنيتُهُ اسمَ أبِيه) كأبِي إسحَاقَ إبراهيمَ بنِ إسحاقَ المدنيِّ، أحدِ أتباعِ التَابعينَ. وفائدةُ معرفتِه نَفْيُ الغلطِ عمَّنُ نَسَبَه إلى أبيه، فقال: أخبرنا ابنُ إسحاق، فَنُسِبَ إلى التَّصحيفِ، وأنّ الصوابَ: أخبرنا أبوإسحاقَ، (أوبالعَكسِ) كإسحاقَ بْنِ أبي إسحاقَ السَّبِيعِيِّ (أو) وَافقَتْ (كُنْيَته كُنية زوجتِه) كأبِي أيوب الأنصَارِيِّ، وأم أيوبَ، صَحَابِيَّان مَشْهُورَان.

ترجمہ: اور ان لوگوں کو جاننا جن کی کنیت ان کے باپ کے نام کے موافق ہو، جیسے: "ابو اسحاق ابراہیم بن اسحاق مدنی" جو کہ تبع تابعین ہے، اس نوع کو جاننے کا فائدہ اس راوی سے غلطی کو دور کرنا ہے جو اس شخص کو اس کے باپ کی طرف منسوب کر کے کہے: "أخبرنا ابن إسحاق" اور وہ راوی تصحیف کرنے کی طرف منسوب کردیا جائے اور یہ کہ صحیح "أخبرنا أبو إسحاق" ہے۔ یا اس کا برعکس ہو (یعنی راوی کا نام اس کے باپ کی کنیت کے موافق ہو) جیسے: اسحاق بن ابو اسحاق سبیعی۔ یا راوی کی کنیت اس کی بیوی کی کنیت کے موافق ہو، جیسے: ابو ایوب انصاری اور ام ایوب؛ دونوں مشہور صحابی ہیں۔

جن کی کنیت باپ کے نام کے موافق ہو

تیرہویں اہم چیز یہ ہے کہ ان رواۃ کو جانا جائے، جن کی کنیت ان کے باپ کے نام کے موافق ہو اور یہاں پر موافقت کا معنی یہ ہے کہ راوی کی کنیت کا دوسرا جزء اس کے باپ کے نام کے موافق ہو، جیسے: ابو اسحاق ابراہیم بن اسحاق مدنی، جو کہ اتباع تابعین میں سے ہے۔ اس نوع کو جاننے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس راوی کی کنیت اور نام حذف کردے اور اس کی

نسبت باپ کی طرف کردے، مثلاً یہ کہے: "أخبر نا ابن إسحا ق" ، تو کوئی اس شخص کی طرف یہ نسبت نہ کرے کہ اس نے تصحیف کردی ہے اور صحیح "أخبرنا أبو إسحاق" ہے؛ حالاں کہ دونوں اپنی اپنی جگہ صحیح ہے۔

جن کا نام باپ کی کنیت کے موافق ہو

چودہویں اہم چیز یہ ہے کہ ان رواۃ کو پہچانا جائے، جن کا نام ان کے باپ کی کنیت یعنی اس کے دوسرے جزء کے موافق ہو، جیسے: اسحاق بن ابو اسحاق سبیعی ۔ یہ نوع سابق نوع کا برعکس ہے۔

جن کی کنیت بیوی کی کنیت کے موافق ہو

پندرہویں اہم چیز یہ ہے کہ ان رواۃ کی معرفت حاصل کی جائے، جن کی کنیت اور ان کی بیوی کی کنیت متفق ہو، یعنی دونوں کا آخری جزء موافق ہو، جیسے: ابوایوب اور ام ایوب، دونوں مشہور صحابی ہیں اور جیسے: ابوالدرداء اور ام درداء، دونوں صحابی ہیں۔

(أو وافقَ اسمُ شيخهِ اسمَ أبيه) كالربيعِ بنِ أنَسٍ عن أنَسٍ، هكذا يأتي في الرِّواياتِ ، فيُظَنُّ أنه يَروِيُ عن أبيهِ، كما وقع في الصّحيحِ: عن عامرِ بنِ سَعْدٍ عن سعدٍ، وهو أبوهُ، ولَيْسَ أنسٌ شيخُ الربيعِ والدَه ؛ بل أبوه بكريٌّ، وشيخُه أنصاري، وهو أنسُ بنُ مالكٍ ألأنصاريّ الصحابي المَشْهُورُ ، وليس الرَّبيعُ المذكورُ من أولَادِهِ

ترجمه : یا راوی کے استاذ کا نام اس کے باپ کے نام کے موافق ہو، جیسے ربیع بن انس عن انس، روایتوں میں اسی طرح آتا ہے، تو یہ خیال ہوتا ہے کہ ربیع اپنے باپ سے روایت کر رہے ہیں، جیسا کہ صحیح بخاری و مسلم میں عن عامر بن سعد عن سعد، آتا ہے اور سعد (واقعتاً) عامر کے باپ ہیں۔ لیکن ربیع کے استاذ انس، ان کے باپ نہیں ہیں؛ بلکہ ان کے باپ کی نسبت ''بکری'' ہے اور ان کے استاذ کی نسبت انصاری ہے اور وہ حضرت انس بن مالک، مشہور صحابی ہیں اور ربیع موصوف حضرت انسؓ کی اولاد میں سے نہیں ہے۔

جن کے استاذ کا نام باپ کے نام کے موافق ہو

سولہویں اہم چیز یہ ہے کہ ان رواۃ کو پہچانا جائے، جن کے استاذ اور باپ کا نام موافق ہو، جیسے: ''ربیع بن انس عن انس'' متعدد روایتوں میں اسی طرح آتا ہے، تو جس کو حقیقت کا علم نہیں ہوگا، وہ یہی گمان کرے گا کہ ربیع اپنے باپ سے روایت کر رہے ہیں اور یہ گمان اس لیے ہونا ممکن ہے کہ صحیح بخاری و صحیح مسلم میں اس سند ''عامر بن سعد عن سعد'' سے روایت موجود ہے اور اس میں سعد واقعتاً عامر کے باپ بھی ہیں اور عامر اپنے والد ہی سے روایت کر رہے ہیں، اس کے برخلاف پہلی مثال میں ربیع کے استاذ ان کے والد نہیں ہیں اور وہ اپنے والد سے روایت نہیں کر رہے ہیں؛ بلکہ حضرت انس بن مالک انصاری خادم رسول اللہ ﷺ سے روایت کر رہے ہیں، ان کی نسبت انصاری، ہے اور ربیع کے والد کی نسبت ''بکری'' ہے یعنی قبیلہ بکر بن وائل کی طرف منسوب ہے اور ربیع حضرت انسؓ کی اولاد میں سے نہیں ہے۔

(و) معرفةُ (من نُسبَ إلى غيرِ أبيه) كالمقدادِ بنِ الأسودِ، نُسبِ إلى الأسودِ الزُّهرِيِّ؛لكونه تَبنّاهُ، وإنما هو المقدادُ بنُ عَمرو (أو) نُسبَ (إلى أمِّه) كابن عُلَيَّةَ، وهو إسماعيلُ بنُ إبراهيمَ بنِ مِقْسمٍ، أحدُ الثِّقاتِ، و"عُلَيَّةُ" اسمُ أمهِ اشتَهَرَ بِهَا، وكان يُحِبُّ أن لَايقَالَ له: ابنُ عُلَيَّةَ، ولهذَا كان يقولُ الشّافِعِيُّ : أخبرنا إسماعيلُ الّذِيْ يقالُ له: ابن عُلَيَّةَ (أو) نُسِبَ (إلى غيرما يَسبِقُ إلى الفهْمِ) كالحذَّاءِ، ظاهرُه أنه منسوبٌ إلى صَناعتِها، أوبيعِها، وليسَ كذلك، وإنَمَا كَانَ يُجَالسُهم، فنُسبَ إليهِمْ . وكسليمانَ التَّيميّ، لم يكن مِنْ بَني التَّيم، ولكن نَزلَ فيهِمْ، وكذا من نُسبَ إلى جدّه، فلا يُؤمَنُ التباسُه بمنْ وافَقَ اسمُه اسمَه، واسمُ أبيه اسمَ الجَدِّ المذْكورِ.

ترجمہ: اور ان رواۃ کو جاننا جو اپنے باپ کے علاوہ کی طرف منسوب ہوں، جیسے: مقداد

بن الاسود، اسودِ زُہری کی طرف منسوب ہے؛ کیوں کہ اس نے ان کو بیٹا بنالیا تھا، درحقیقت وہ تو مقداد بن عمرو ہیں۔ یا اپنی ماں کی طرف منسوب ہوں، جیسے: ابن عُلَیّہ، وہ اسماعیل بن براہیم بن مِقسم ہیں جو کہ ثقہ ہیں اور عُلَیّہ ان کی ماں کا نام ہے جس سے وہ مشہور ہو گئے ہیں اور وہ چاہتے تھے کہ ان کو ابن عُلَیّہ نہ کہا جائے، یہی وجہ ہے کہ امام شافعی کہا کرتے تھے: مجھ سے اسماعیل نے بیان کیا، جس کو ''ابن عُلَیّہ'' کہا جاتا ہے۔ یا غیر متبادر الی الفہم کی طرف منسوب ہو، جیسے: ''حذّاء'' (حِذ اء بمعنی جوتا کی طرف منسوب) ہے، اس کا ظاہر یہی ہے کہ جوتا بنانے یا بیچنے کی طرف منسوب ہو؛ لیکن ایسا نہیں ہے، وہ تو موچیوں کے پاس بیٹھتے تھے، اس لیے ان کی طرف منسوب ہو گئے اور جیسے: سلیمان تَیمی ہے، قبیلہ بنی تیم کے نہیں ہیں، لیکن ان کے اندر قیام کیا تھا۔ اسی طرح جو اپنے دادا کی طرف منسوب ہو، تو ممکن ہے کہ اس کا اس شخص سے اشتباہ ہو جائے، جس شخص کے نام سے اس کا نام اور اس موصوف کے دادا کے نام سے اس کے باپ کا نام موافق ہو۔

باپ کے علاوہ کی طرف منسوب

سترہویں اہم چیز یہ ہے کہ ان رواۃ کو جانا جائے، جو کسی اجنبی کی طرف منسوب ہوں، اپنے باپ کی طرف منسوب نہ ہوں، تا کہ اگر کسی سند میں اپنے باپ کی طرف منسوب ہو کر مذکور ہوں، تو یہ گمان نہ ہو کہ یہ کوئی اور ہے، جیسے: مقداد بن الاسود ہے، یہ اپنے باپ کی طرف منسوب نہیں ہے؛ کیوں کہ اس وقت تو مقداد بن عمرو ہوگا؛ لیکن چوں کہ اسود بن عبد یغوث نے اس کو اپنا منہ بولا بیٹا بنالیا تھا، اس لیے وہ اس کی طرف منسوب ہو گئے۔ اسی طرح مقداد کے والد عمرو حقیقت میں ''بہرانی'' ہیں؛ لیکن قبیلہ ''بنو کندہ'' میں انھوں نے قیام کیا، اس لیے ''کندی'' سے مشہور ہیں۔

ماں کی طرف منسوب

اٹھارہویں اہم چیز یہ ہے کہ ان رواۃ کی شناخت کی جائے، جو اپنے باپ کے بجائے

ماں کی طرف نسبت سے مشہور ہیں، تاکہ اگر کسی سند میں باپ کی طرف منسوب ہوکر ذکر کیے گئے، تو دوسرا ہونے کا گمان نہیں ہوگا، جیسے: اسماعیل ابن عُلیّہ ہیں، ان کی اصل نسبت اس طرح ''اسماعیل بن ابراہیم بن مقسم'' ہے اور 'عُلیّہ' ان کی ماں کا نام ہے اور اسماعیل ابن عُلیّہ سے وہ مشہور ہے؛ مگر اس نسبت سے یاد کیے جانے کو وہ پسند نہیں کرتے تھے اور چوں کہ وہ اس نسبت کو پسند نہیں کرتے تھے، اس لیے امام شافعی رحمہ اللہ جب اس سے روایت کرتے، تو "أخبر نا إسماعيل"، کہتے؛ مگر چوں کہ وہ اسماعیل سے مشہور نہیں تھے، بلکہ ''ابن عُلیّہ'' سے مشہور تھے؛ اس لیے "الذي يقال له ابن عُليّه" کا بھی اضافہ فرمالیتے تھے۔

اسی قبیل سے یہ ہے کہ اپنی ماں کے بجائے اپنے باپ کی ماں کی طرف جو رواۃ منسوب ہیں، ان کو پہچانا جائے، جیسے ''یعلی ابن مُنیہ'' ہے، مشہور قول کے مطابق 'مُنیہ'' ان کی دادی کا نام تھا۔

غیر متبادر الی الفہم کی طرف نسبت

انیسویں اہم چیز یہ ہے کہ ان رواۃ کو جانا جائے، جن کی نسبت ایسی چیز کی طرف ہو جو متبادر الی الفہم نہ ہو، جیسے: ''خالد حذّاء'' ہے، 'حذّاء''، ''حذاء'' کی طرف منسوب ہے، جس کا معنی جوتا ہے اور ظاہر و متبادر الی الفہم یہی ہے کہ وہ جوتا بنانے کا کام یا بیچنے کا کام کرتے تھے، اس لیے ان کو 'حذّاء'' کہا جاتا ہے؛ لیکن ایسا نہیں ہے؛ بلکہ وہ جوتا بنانانے والے موچیوں کے پاس اٹھتے بیٹھتے تھے، اس لیے ان کو 'حذّاء'' کہا جاتا ہے۔ اسی طرح سلیمان بن طرخان تیمی ہے، ''تیمی'' بنی تیم کی طرف نسبت ہے، جس سے متبادر الی الفہم یہی ہے کہ وہ بنی تیم کے ہیں؛ لیکن ایسا نہیں ہے؛ بلکہ وہ قبیلہ بنی تیم کے غلام تھے اور انھیں کے ساتھ انھوں نے اقامت اختیار کرلیا تھا، اس لیے ان کو 'تیمی'' کہا جاتا ہے۔

غیر متبادر الی الفہم کے قبیل سے یہ بھی ہے کہ کوئی راوی اپنے باپ کے بجائے دادا کی طرف منسوب ہو؛ کیوں کہ متبادر الی الفہم باپ کی طرف نسبت کرنا ہے، اس کو بھی جاننا اہم ہے، تاکہ اگر کسی دوسرے راوی کا نام اس شخص کے نام کے موافق ہو اور اس راوی کے باپ کا

نام اس شخص کے دادا کے نام کے موافق ہو، تو دونوں میں اشتباہ نہ ہو اور یہ گمان نہ ہو کہ دونوں ایک ہی ہے، اس کی مثال مصنف نے اپنی تقریر درس میں یہ ارشاد فرمائی: محمد بن سائب بن بشر اور محمد بن بشر، پہلا ضعیف اور دوسرا ثقہ ہے اور پہلا کبھی اپنے دادا کی طرف نسبت کرتے ہو ئے ”محمد بن بشر“ سے بھی جانا جاتا ہے۔(القول المبتكر علی ها مش نزهةالنظرص ۱۸۸)

(و)معرفةُ (من اتّفقَ اسمُه، واسمُ أبيه وجَدّه) كالحَسَنِ بنِ الْحَسَنِ بنِ الحسن بن عليٍ بن أبي طَالبٍ -رضى اللّٰه تَعالىٰ عَنهُم- وقد يقعُ أكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ ،وهو من فُرُوْعِ المُسَلْسَلِ .وقد يتّفقُ الاسمُ واسمُ الابِ مَعَ اسم الجدِّ واسمِ أبيه فصَاعِدًا، كأبِي اليُمنِ الكندي، هو زيدُ بنُ الحسنِ بنِ زَيْدِ بنِ الحَسَنِ بنِ زَيدِ بنِ الحسنِ.

ترجمہ: اور ان لوگوں کو جاننا جن کا نام، ان کے باپ کا نام اور ان کے دادا کا نام متفق ہو، جیسے: حسن بن حسن بن حسن بن علی بن ابو طالب رضي الله عنہم اور بسا اوقات اس سے زیادہ بھی واقع ہوتا ہے اور یہ مسلسل کی فرع ہے اور کبھی راوی اور اس کے باپ کا نام، دادا اور اس کے باپ یا اس سے اوپر کے نام سے متفق ہوتا ہے، جیسے: ابوالیمن کندی، وہ زید بن حسن بن زید بن حسن بن زید بن حسن ہیں۔

نام تین پشتوں یا زیادہ تک متفق ہو

بیسویں اہم چیز یہ ہے کہ ان رواۃ کو پہچانا جائے، جن کا نام، ان کے باپ کا نام اور ان کے دادا کا نام متفق ہو، جیسے: حسن بن حسن بن حسن بن علی بن ابو طالب رضی اللہ عنہم، تین پشتوں تک ایک ہی نام ”حسن“ ہے اور جیسے: محمد بن محمد بن محمد غزالی، امام غزالی کے تینوں پشت کا نام ”محمد“ ہے اور کبھی تین سے زیادہ میں بھی اتفاق ہوتا ہے، اس وقت یہ حدیث مسلسل کی فرع ہوگی، حدیث مسلسل کے بیان میں جو کتابیں تحریر کی گئی ہیں، ان میں اس کی بکثرت مثالیں دستیاب ہو جائیں گی، مثلاً مسلسل بمحمدین، مسلسل باحمدین وغیرہ۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا رسالہ ”الفضل المبین“ دورۂ حدیث میں آپ پڑھ لیں گے۔

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ راوی کا نام اپنے دادا کے نام کے موافق ہو اور راوی کے باپ کا نام اس کے اپنے دادا کے نام کے موافق ہو، جیسے: ابوالیمن کندی کا نام زید ہے اور اس کے دادا کا نام بھی ''زید'' ہے، جب کہ اس کے باپ کا نام اور باپ کے دادا کا نام ''حسن'' ہے، سلسلہ نسب اس طرح ہے: زید بن حسن بن زید بن حسن اور کبھی اس کے اوپر بھی اسی طرح کا اتفاق ہوتا ہے، جیسا کہ مثال مذکور کے اندر بہت سے نسخوں کے اندر ایک مرتبہ ''بن زید بن حسن'' کا اضافہ ہے اور ہم نے اسی نسخے کو اختیار کیا ہے اور پہلی مثال ملا علی قاری متوفی ۱۰۱۴ھ کے نسخے کے اعتبار سے ہے۔

(أو) اتفق اسمُ الراوي(**واسمُ شيخِهِ وشيخِ شيخِهِ فصاعدًا**) كَعِمْرَانَ عن عِمرَانَ عنَ عِمرانَ، الأوّلُ: يُعرفُ بالقَصيرِ، والثانِيُ: أبورَجَاءَ العُطارِديُّ، والثالثُ ابن حُصينِ الصحابيُ -رضى الله تعالىٰ عنه- وكسليمانَ عنُ سليمانَ عنُ سليمانَ، الأولُ: ابنُ أحمدَ بُنِ أيوبَ الطَّبُرَانِيُّ، والثانِيُ: ابن أحمد الوَاسِطِيُّ، والثالثُ: ابنُ عبدِ الرحمن الدِمَشُقِيُّ، المعروفُ بابُنِ بِنُتِ شُرَحُبِيُلَ، وقد يقعُ ذلك للراوي وشيخِهِ معًا، كأبِي العلاءِ الهَمَذانِيِّ العَطَّارِ، مشهورٌ بِالرِّوايةِ عن أبِي عَلِيِ الأصفَهَاني الحَدَّادِ، وكلٌ منهما اسمُه: الحسنُ بنُ أحمدَ بُنِ الحسنِ بُنِ أحمدَ بُنِ الحسنِ بُنِ أحمدَ، فاتفقا في ذٰلِكَ، وافترقَا في الكنُيةِ والنسبةِ إلى البلدِ والصَّنَاعَةِ، وصَنَّفَ فيه أبوموسىٰ المَدِيُنِيُّ جزءًا حافلًا.

ترجمہ: یا راوی کا نام، اس کے استاذ کا نام اور اس کے استاذ الاستاذ کا نام متفق ہو، یا اس سے اوپر بھی، جیسے: "عمران عن عمران عن عمران" پہلا ''قصیر'' سے مشہور ہے، دوسرا ''ابو رجاء عطاردی'' ہے اور تیسرے ابن حصین صحابی ہیں - رضی اللہ عنہ - اور جیسے: "سلیمان عن سلیمان عن سلیمان" پہلا ابن احمد بن ایوب طبرانی ہے، دوسرا ابن احمد واسطی ہے اور تیسرا ابن عبدالرحمٰن دمشقی ہیں، جو کہ ''ابن بنتِ شُرحبیل'' سے مشہور ہیں اور کبھی وہ اتفاق (یعنی

راوی کا اپنے دادا کے ساتھ اور اس کے باپ کا اپنے دادا کے ساتھ یا اس کے اوپر بھی) راوی اور اس کے استاذ؛ دونوں کو حاصل ہوتا ہے، جیسے: ''ابوالعلاء ہمذانی عطار'' ہیں، جو کہ ''ابوعلی اصفہانی حدّاد'' سے روایت کرنے میں مشہور ہیں اور دونوں کا نام ''حسن بن احمد بن حسن بن احمد بن حسن بن احمد'' ہے، تو دونوں مذکورہ چیز میں متفق ہیں اور کنیت میں، نیز شہر وصنعت کی طرف نسبت میں مختلف ہیں، اس نوع میں ابوموسیٰ مدینی نے ایک جامع رسالہ تصنیف کیا ہے۔

راوی، اس کے استاذ اور استاذ الاستاذ کے نام متفق ہوں

اکیسویں اہم چیز یہ ہے کہ ان رواۃ کو جانا جائے، جن کے نام، ان کے استاذ کے نام اور استاذ الاستاذ کے نام متفق ہوں، یا اس سے اوپر بھی متفق ہو، جیسے: ''عمران عن عمران عن عمران''؛ تینوں کا نام ایک ہی ہے؛ مگر پہلے شخص تو ''قصیر'' سے مشہور ہیں اور دوسرے شخص ''ابورجاء عطاردی'' ہیں اور تیسرے شخص حضرت عمران بن حُصین صحابی رضی اللہ عنہ ہیں۔ اس کی دوسری مثال ''سلیمان عن سلیمان عن سلیمان'' ہے؛ تینوں کا نام ''سلیمان'' ہی ہے؛ مگر پہلے شخص احمد بن ایوب کے بیٹے ہیں اور ان کی نسبت ''طبرانی'' ہے، دوسرے شخص ''احمد'' کے بیٹے ہیں اور ان کی نسبت ''واسطی'' ہے اور تیسرے شخص ''عبدالرحمٰن'' کے بیٹے ہیں، جن کی نسبت ''دمشقی'' ہے اور ''ابن بنتِ شرحبیل'' سے معروف ہیں۔

راوی اور استاذ دونوں کے ساتھ اتفاق کی ایک صورت

پہلے یہ ذکر کیا گیا کہ صرف راوی کے ساتھ یہ صورت پیش آتی ہے کہ راوی اور اس کے دادا کا نام متفق ہو اور راوی کے باپ اور باپ کے دادا کا نام متفق ہو، یا اس کے اوپر بھی متفق ہو، اس کی مثال میں زید بن حسن بن زید بن حسن بن زید بن حسن'' کو پیش کیا گیا تھا۔ یہاں پر یہ جانیے کہ کبھی یہ صورت اتفاق کی راوی اور اس کے استاذ؛ دونوں کے ساتھ پیش آتی ہے، مثلاً ابوالعلاء ہمذانی عطار، ابوعلی اصفہانی حدّاد سے روایت کرنے میں معروف ومشہور ہیں اور استاذ وشاگرد؛ دونوں کا نام اور دونوں کے دادا کا نام ''حسن'' ہے اور دونوں کے باپ کا نام اور

باپ کے دادا کا نام ''احمد'' ہے اور اس کے آگے بھی اسی طرح کا اتفاق ہے؛ کیوں کہ سلسلہء نسب اس طرح ہے: ''حسن بن احمد بن حسن بن احمد بن حسن بن احمد''؛ مگر اس اتفاق کے ساتھ دونوں کی کنیتوں میں اختلاف ہے؛ کیوں کہ شاگرد کی کنیت ''ابوالعلاء'' ہے اور استاذ کی کنیت ''ابوعلی'' ہے، اسی طرح شہر وصنعت وحرفت کی طرف نسبت میں بھی اختلاف ہے؛ اس لیے شاگرد کی شہر ''ہمذان'' کی طرف اور عطر فروشی کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کو ''ہمذانی'' اور ''عطار'' کہا جاتا ہے، جب کہ استاذ کی شہر ''اصفہان'' کی طرف اور پیشۂ آہنگری کی طرف نسبت کرتے ہوئے، اس کو ''اصفہانی'' اور ''حدّاد'' کہا جاتا ہے۔ ابوموسیٰ مدینی نے اس نوع میں ایک جامع رسالہ تصنیف کیا ہے۔

(و) مَعرِفةُ (من اتفّق اسمُ شيخِه، والراوي عنه)، وهو نَوعٌ لطيفٌ لم يتعرَّضْ له ابنُ الصّلاحِ. وفائدته رفعُ اللَّبسِ عن من يَظنُّ أن فيه تكرارًا، أوانقِلابًا. فمن أمثلتِه: البخاريُّ، رَوَىٰ عن مُسلمٍ، وروىٰ عنه مُسلمٌ، فشيخُه مسلمُ بنُ إبراهيمَ الفَراهِيْدِيُّ البصريُ، والرّاوي عنه مسلم بنُ الحجّاجِ القُشَيرِيُّ صاحبُ الصَّحيحِ. وكذا وقعَ ذلكَ لعبدِ بنِ حُميدٍ أيضًا، روىٰ عن مسلمِ بنِ إبراهيمَ، وروىٰ عنه مسلمُ بن الحجّاجِ في "صحيحِه"حديثًا بهذِهِ الترجَمَةَ بعينِها، ومنها: يحيىٰ بنُ أبي كثيرٍ، روىٰ عن هِشامٍ، وروىٰ عنه هِشام، فشيخُه هشامُ بن عُرْوَةَ، وهو مِنَ أقرانِه، والراوي عنه هِشَامُ بْنُ أبي عبد الله، فالأعلىٰ ابن عُرْوَةَ، والأدنىٰ ابنُ يوسفَ الصَنْعَانِيُّ. ومنها: الحَكَمُ بنُ عُتيبةَ، روىٰ عن ابنِ أبي ليلىٰ، وعنه ابنُ أبِي ليلىٰ، فالأعلىٰ عبدُ الرحمٰن، والأدنىٰ محمدُ بنُ عبدِ الرحمٰنِ المذكورِ. وأمثلتُه كثيرةٌ.

ترجمہ: اور ان لوگوں کو جاننا جن کے استاذ اور شاگرد کا نام متفق ہو، یہ ایک عمدہ نوع ہے، حافظ ابن صلاح نے اس کا تذکرہ نہیں کیا ہے، اس کا فائدہ اس شخص سے اشتباہ کو ختم کرنا ہے

جس کا خیال ہو کہ اس میں تکرار یا تقدیم وتاخیر ہے، اس کی مثال امام بخاری ہیں، انھوں نے ''مسلم'' سے روایت کیا ہے اور ان سے ''مسلم'' نے روایت کیا ہے؛ لیکن بخاری کے استاذ مسلم بن ابراہیم فراہیدی بصری ہیں اور ان کے شاگرد مسلم بن حجاج قشیری، صاحبِ صحیح ہیں اور بخاری کی طرح عبد بن حمید کو بھی وہ اتفاق پیش آیا ہے، چناں چہ انھوں نے مسلم بن ابراہیم سے روایت کیا ہے اور مسلم بن حجّاج نے اپنی ''صحیح'' میں ایک حدیث بعینہ اسی سند سے روایت کیا ہے اور اس کی مثال یحییٰ بن ابی کثیر ہیں، انھوں نے ''ہشام'' سے روایت کیا ہے اور ہشام نے ان سے روایت کیا ہے؛ لیکن ان کے استاذ ہشام بن عروہ ہیں، جو کہ ان کے معاصر ہیں اور ان کے شاگرد ''ہشام بن ابوعبداللہ دستوائی'' ہیں اور اس کی مثال ''ابن جریج'' ہیں، انھوں نے ہشام سے روایت کیا ہے اور ان سے ہشام نے روایت کیا ہے؛ لیکن اعلیٰ (یعنی استاذ) ابن عروہ ہیں اور ادنیٰ (یعنی شاگرد) ابن یوسف صنعانی ہیں اور اس کی مثال ''حکم بن عتیبہ'' ہیں، انھوں نے ابن ابی لیلیٰ سے روایت کیا ہے اور ان سے ابن ابی لیلیٰ نے روایت کیا ہے؛ لیکن اعلیٰ (یعنی استاذ) عبدالرحمٰن ہیں اور ادنیٰ (یعنی شاگرد) عبدالرحمٰن موصوف کے لڑکے محمد ہیں اور اس کی مثالیں بکثرت ہیں۔

جن کے استاذ اور شاگرد کے نام متفق ہوں

بائیسویں اہم چیز یہ ہے کہ ان رواۃ کی معرفت حاصل کی جائے، جن کے استاذ اور شاگرد؛ دونوں کے نام متفق ہوں، یعنی جو نام اس کے استاذ کا ہو وہی اس کے شاگرد کا ہو، یہ نوع بہت ہی دلچسپ ہے، پھر بھی حافظ ابن صلاح نے اپنی کتاب: "مقدمة ابن الصلاح" کے اندر اس سے تعرض نہیں کیا ہے۔ اس نوع کو جاننے کا فائدہ یہ ہے کہ تکرار یا تقدیم وتاخیر کا اشتباہ نہیں ہوگا، مثلاً اگر یہ کہا جائے: " مسلم عن البخاري عن مسلم" یا یہ کہا جائے: " مسلم عن عبدبن حُميد عن مسلم" تو جس کو اصل صورت حال کا علم نہیں ہوگا، وہ یہ سوچے گا ''عن مسلم'' دونوں مثال میں بلاضرورت مکرر آ گیا ہے؛ لیکن جس کو اس نوع کا علم ہوگا وہ اس غلط فہمی سے بچ جائے گا، اسی طرح اگر یہ کہا جائے: "عن البخاري عن مسلم" یا یہ کہا

جائے: "عن عبدبن حُمید عن مسلم" تو صورتِ حال سے ناواقف شخص یہ خیال کرے گا کہ اس میں تقدیم وتاخیر ہوگئی؛ لیکن جس کو اس نوع کی معرفت ہوگی وہ اس غلط فہمی کا شکار نہیں ہوگا۔ اس نوع کی مثالیں تو بکثرت ہیں؛ مگر مصنف نے پانچ مثالیں سپرد قرطاس فرمائی ہیں جو کہ درج ذیل ہیں:

پہلی مثال: ''امام بخاری'' ہیں۔ ان کے استاذ اور شاگرد؛ دونوں کا نام ''مسلم'' ہے؛ مگر دونوں الگ الگ ہیں، استاذ تو مسلم بن ابراہیم فراہیدی بصری ہیں اور شاگرد مسلم شریف کے مصنف مسلم بن حجّاج قُشیری ہیں۔

دوسری مثال: ''عبد بن حمید'' ہیں۔ ان کے بھی استاذ اور شاگرد کا نام ''مسلم'' ہے؛ مگر دونوں الگ الگ ہیں، استاذ تو وہی ہیں جو امام بخاری کے استاذ ہیں اور شاگرد بھی وہی ہیں جو کہ امام بخاری کے شاگرد ہیں؛ البتہ دونوں مثالوں میں فرق یہ ہے کہ امام مسلم بن حجاج قشیری نے عبد بن حمید سے ''صحیح مسلم'' میں ایک روایت نقل کیا ہے؛ لیکن امام بخاری سے ''صحیح مسلم'' میں روایت نہیں لیا ہے، دوسری کتابوں میں لیا ہے۔

تیسری مثال: ''یحییٰ بن ابی کثیر'' ہیں۔ ان کے استاذ اور شاگرد؛ دونوں کا نام ''ہشام'' ہے؛ مگر دونوں علیحدہ ہیں، استاذ تو ہشام بن عروہ ہیں اور وہ ان کے ہم عصر ہیں اور شاگرد ''ہشام بن ابی عبداللہ دستوائی'' ہیں۔

چوتھی مثال: ابن جریج'' ہیں۔ ان کے استاذ اور شاگرد؛ دونوں کا نام ''ہشام'' ہے؛ مگر دونوں جدا جدا ہیں، استاذ تو ہشام بن عروہ ہیں اور شاگرد ہشام بن یوسف صنعانی ہیں۔

پانچویں مثال: ''حکم بن عتیبہ'' ہیں، ان کے استاذ وشاگرد؛ دونوں کا نام ''ابن ابی الیلیٰ'' ہے؛ مگر دونوں کی مراد الگ الگ ہے، استاذ تو عبدالرحمٰن بن ابی الیلیٰ ہیں اور شاگرد محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ ہیں۔

(و) من المُهِمِّ في هذا الفنِّ (**معرفةُ الأسماءِ المجرَّدَةِ**) وقد جَمَعَهَا جماعةٌ من الأئمةِ، فَمنهم مَنْ جمعها بغيرِ قَيْدٍ، كابنِ سعدٍ

في "الطَّبَقَاتِ"، وابنُ أبي خَيْثَمَةَ والبخاريُ في "تاريخِهما"، وابنُ أبي حاتمٍ في "الجرحِ والتَّعْدِيْلِ"، ومنهمُ مَنْ أفردَ الثقاتِ، كالعِجْليِّ و ابنِ حِبّانَ وابنِ شَاهِيْن، ومنهم مَنْ أفرد المجروحينَ، كأبن عَدِيٍّ وابنِ حبان أيضًا، ومنهم مَنْ تقيَّد بكتابٍ مخصوصٍ، ك: "رجالِ البُخَارِيِّ" لأبي نصرِالكَلا بَاذِي، و"رجالِ مسلم" لأبي بكرِ بنِ مَنْجُوْيَةَ،و"رجالِهمامعًا"لأبِي الفَضْلِ بْنِ طَاهِرٍ،و"رجال أبي داوُدَ" لأبِي علي الجَيَّانِي، وكذا "رِجَالِ الترمذيِّ"، و"رجالِ النَّسائِيِّ" لجماعَةٍ من المغَارَبة، و"رجالِ الستةِ" : الصَحِيْحَيْنِ، وأبِي داوُدَ، والترمذي، والنَّسائيِّ، وابنِ مَاجَهَ لعبدِ الْغَنِي المقدِسي في كتابِ "الكَمَال" ثم هذَّبَه المِزِّيُّ في "تهذيبِ الكَمَال"، وقد لخّصتُه، وزِدتُ عليه أشياءَ كثيرةً، وسميته: "تهذيبَ التهذيبِ" وجاءَ معَ مااشتملَ عليهِ مِنَ الزِّيَادَاتِ قدرَ ثُلُثِ الأصلِ.

ترجمہ: اوراس فن کی اہم چیزوں میں سے ان روات کے اسماء کو جاننا ہے، جو کہ مذکورہ خصوصیات سے خالی ہوں اور روات کو بہت سے ائمہ نے جمع کیا ہے، چناں چہ بعض نے تو بغیر کسی قید کے جمع کیا ہے، جیسے: "الطبقات"، میں ابن سعد نے اور ابن ابی خیثمہ و بخاری نے اپنی تاریخوں میں' اور ابن ابی حاتم نے "الجرح و التعدیل" میں۔ بعض نے صرف ثقہ روات کو جمع کیا ہے، جیسے: امام عجلی، حافظ ابن حبان اور امام ابن شاہین نے اور بعض نے صرف ضعفاء کو جمع کیا ہے، جیسے: ابن عدی نے اور ابن حبان نے بھی اور بعض نے مخصوص کتاب کے ساتھ جمع کو مقید کیا ہے، جیسے: ''رجال بخاری'' ابونصر کلاباذی کی اور ''رجالِ مسلم'' ابوبکر بن منجویہ کی اور ''رجالِ صحیحین'' ابوالفضل بن طاہر کی اور ''رجالِ ابی داوٗد'' ابوعلی جیانی کی، اسی طرح ''رجال ترمذی'' و''رجال نسائی'' متعدد اہلِ مغرب کی اور صحاح ستہ یعنی صحیحین، ابو داوٗد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ کے رجال عبدالغنی مقدسی کی "الکمال" میں، پھر حافظ مزی نے "تهذيب الكمال" میں اس کی تنقیح کی اور میں نے اس کی تلخیص کردی ہے اور اس میں

بہت سی چیزوں کا اضافہ کردیا ہے اور اس کو "تهذيب التهذيب" سے موسوم کیا ہے اور وہ اضافات پر مشتمل ہونے کے ساتھ اصل کے ایک ثلث کے بقدر ہوگئی ہے۔

اسماء مجردہ کی معرفت

تیئیسویں اہم چیز یہ ہے کہ ان رواۃ کے اسماء کو جانا جائے جو مذکورہ خصوصیات سے خالی ہوں، خصوصیات مذکورہ سے مراد وہ صورتیں ہیں جو اس سے پہلے گذریں، مثلاً راوی کے استاذ اور شاگرد کا ہم نام ہونا، راوی، اس کے استاذ اور استاذ الاستاذ کا ہم نام ہونا، اسی طرح راوی، اس کے باپ اور دادا کا ہم نام ہونا۔ خلاصہ یہ کہ جو رواۃ مذکورہ خصوصیات میں سے کسی خصوصیت سے متصف ہوں، ان کو جاننا بھی اہم ہے اور جو ان خصوصیات سے عاری ہوں، ان کو بھی جاننا اہم ہے۔ پھر مصنف رحمہ اللہ نے قطع نظر ان خصوصیات سے متصف ہونے اور نہ ہونے کے مطلقاً رواۃ اور رجال پر جن حضرات نے کتب تحریر فرمائی ہیں، ان کی تفصیل سپرد قرطاس کی ہے اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ اس موضوع پر تصنیف میں تمام کا طریقۂ تصنیف یکساں نہیں رہا ہے؛ بلکہ مختلف رہا ہے، چناں چہ بعض حضرات نے رواۃ کے ثقہ یا ضعیف ہونے کا لحاظ نہیں کیا؛ اسی طرح کسی مخصوص کتاب کے رواۃ ہونے کا بھی لحاظ نہیں کیا؛ بلکہ دونوں طرح کے لحاظات سے صرف نظر کرتے ہوئے کیف ما اتفق چند رواۃ کو جمع کیا ہے اور بعض حضرات نے صرف ثقہ یا صرف ضعیف رواۃ کو جمع کیا اور بعض حضرات نے مخصوص کتابوں کے رجال کو جمع کیا۔ بقیہ باتیں واضح ہیں۔

فوائد: "والبخاريِ" امام بخاری نے رجال کے موضوع پر تین کتب تحریر فرمائی ہیں: "التاريخ الكبير" "التاريخ الأوسط" اور "التاريخ الصغير".

"كرجال البخاري" علامہ عبدالرحمٰن سندھی "إمعان النظر" کے مصنف قاضی محمد اکرم سندھی کے والد کی بھی رجال بخاری پر ایک کتاب ہے۔ ابونصر کی کتاب کا نام ہے: "الهداية والإرشادفي معرفةأهل الثقة والسداد الذين أخرج لهم البخاري في جامعه".

"لجماعة من المغاربة" علامہ قاسم بن قطلوبغا حنفی متوفی ۸۷۹ھ نے فرمایا کہ

اس جماعت میں سے حافظ ابو محمد عبدالعزیز بن محمد دَورقی قرطبی، متوفی ۵۲۴ھ بھی ہیں، انھوں نے ترمذی اورنسائی؛ دونوں کے رجال پر دو مستقل کتابیں تحریر کی ہیں۔ (القول المبتکر ص ۱۹۱)

"تهذيب التهذيب" حافظ ذہبی متوفی ۷۴۸ھ نے بھی "تهذيب الكمال" کی تلخیص کی ہے، جس کا نام "تذهيب التهذيب" ہے، پھر اس کا اختصار صفی الدین احمد بن عبداللہ متوفی بعد ۹۲۹ھ نے کیا ہے، جس کا نام "خلاصة تذهيب تهذيب الكمال" ہے۔ حافظ مغلطائی نے "تهذيب الكمال" کا استدراک کیا ہے، جس کا نام ہے: ''إكمال التهذيب'' حافظ ابن حجر نے اپنی کتاب: "تهذيب التهذيب" کا اختصار "تقريب التهذيب" کے نام سے کیا ہے۔

یہ بھی مخفی نہ رہے کہ امام خطیب تبریزی صاحبِ "مشكوٰة المصابيح" نے اپنی اس کتاب کے رجال کو "الإكمال في أسماء الرجال" کے نام سے جمع کردیا ہے، اسی طرح حافظ ابن حجر نے "تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة" میں ان رجال کو جمع کردیا ہے جو مسند امام ابوحنیفہ بروایۃ ابن خسرو، مسند امام شافعی، مسند امام احمد بن حنبل اور مؤطا امام مالک میں صحاح ستہ کے رجال کے علاوہ ہیں۔

"وابن ماجه" مصنف نے ''کتب ستہ'' میں ''ابن ماجہ'' کو شمار کیا ہے، سب سے پہلے ''ابن ماجہ'' کو کتبِ ستہ میں شامل کرنے والے حافظ ابوالفضل محمد بن طاہر مقدسی متوفی ۵۰۷ھ ہیں، یہ کام انھوں نے "شروط الأئمة الستة" اور "أطراف الكتب الستة" میں کیا ہے، ان کے بعد جمہور متاخرین نے اسی کو اختیار کیا ہے؛ مگر محدث رزین بن معاویہ عبدری متوفی ۵۲۵ھ اور امام ابن اثیر جزری نے اپنی کتاب: "تجريدالصحاح" اور "جامع الأصول" میں مؤطا امام مالک کو چھٹی کتاب قرار دیا ہے اور حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور علامہ محمد عبداللہ ٹونکی صاحب "عِقد الدرر في جيد نزهة النظر" نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے، جب کہ حافظ صلاح الدین علائی اور امام نووی وغیرہ نے چھٹی کتاب "سنن الدارمي" کو قرار دیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے! (ماتمس إليه الحاجة ص ۳۵)

(و) من المُهِمّ أيضًا معرفةُ الأسماءِ **(المُفْرَدَةِ)** وقد صَنَّفَ فيها الحافظُ أبوبكرٍ أحمدُ بنُ هَارون البَرديجيُّ، فذكر أشياءَ كثيرةً تَعَقَّبُوا عليه بعضَها، ومن ذلك قوله: صُغْديٌّ بن سِنان أحدُ الضّعفاءِ، وهو بِضمّ الصَادِ المهملة-وقد تُبْدَلُ سينًامهمَلَةً-و سكونِ الغين المعجمَة، بعدهَا دالٌ مهملةٌ ثم ياءٌ كياءِ النِّسبِ، وهو اسمُ علمٍ بلفظِ النِّسبِ، ولَيْسَ هو فَردًا؛ ففي"الجرح و التعديل" لابن أبي حاتم: صغدي الكوفي، وثَّقهُ ابنُ مَعينٍ، وفرّق بينَه وبينَ الّذِيُ قبلَه فضعَّفه . وفي تاريخ العُقَيْلي: صُغديٌّ بنُ عبدِ اللّٰه يروِيُ عن قتادةَ، قال العُقيلي: حديثه غيرُ محفوظٍ . انتهىٰ . وأظنُه هو الذي ذكرَه ابنُ أبي حاتم، وأما كونُ العُقيلي ذكرَه في الضّعفاءِ فإنما هو للحديثِ الذي ذكرَه عنُه، وليست الآفةُ منه؛ بل هِيُ من الرّاوي عنه عَنْبَسَةَ بنِ عبدِ الرحمٰنِ . واللّٰهُ أعلمُ .

ترجمہ: اوراہم چیزوں میں سے ''اسماءمفردہ'' کو جاننا ہے،اس میں حافظ ابو بکر احمد بن ہارون بردیجی نے تصنیف کیا ہے،اورانھوں نے بہت سی ایسی چیزیں ذکر کی ہیں،جن میں سے بعض پران کے خلاف لوگوں نے اعتراض کیا ہے۔انھیں بعض میں سے ان کا قول: ''صغدی بن سنان'' ہے، جوکہ ضعیف راوی ہے۔''صُغدی'' صاد کے ضمہ کے ساتھ ہے- صاد کبھی سین سے بدل دیا جاتا ہے- اورغین کا سکون ہے،جس کے بعد دال ہے،پھرنسبت کی یاء کی طرح یاء ہے،یہ نسبت کے لفظ میں اسم علم ہے؛ حالاں کہ یہ ایک ہی شخص کا علم نہیں ہے؛ کیوں کہ ابن ابی حاتم کی ''جرح وتعدیل'' میں ہے کہ صغدی کوفی کی ابن معین نے توثیق کی ہےاورابن معین نے ان کے درمیان اوران سے پہلے والے کے درمیان فرق کیا ہےاور پہلے والے کی تضعیف کی ہے۔ عُقیلی کی تاریخ میں ہے کہ صغدی بن عبداللہ قتادہ سے روایت کرتے ہیں۔عقیلی نے کہا کہ ان کی حدیث شاذ ہے،عقیلی کی بات پوری ہوئی۔ میرا خیال ہے کہ صغدی بن عبداللہ ہی وہ ہیں جن کوابن ابی حاتم نے ذکر کیا ہے(اوران کی توثیق ابن معین سے نقل کی ہے) رہا عُقیلی

کا ان کو ضعفاء میں ذکر کرنا، تو وہ اس حدیث کی وجہ سے ہے جس کو عقیلی نے ان کے حوالے سے روایت کیا ہے؛ لیکن عیب ان کی طرف سے نہیں ہے؛ بلکہ ان کے شاگرد عنبسہ بن عبدالرحمٰن کی طرف سے ہے۔ واللہ اعلم۔

اسماء مفردہ کا بیان

چوبیسویں اہم چیز یہ ہے کہ ان اسماء کو جانا جائے، جن سے صرف ایک ہی شخص موسوم ہو، کوئی دوسرا اس سے موسوم نہ ہو، پھر اس کی تین قسمیں ہیں: (۱) وہ اسم مفرد علم ہو، جیسے: ''لُبَیّ بن لَبا'' رضی اللہ عنہ، صحابی ہیں اور قبیلہ بنو اسد سے تعلق رکھتے ہیں، باپ، بیٹے؛ دونوں کا نام علم مفرد ہے۔ پہلا لام کے ضمہ، یاء کے فتحہ اور یاء مشددہ کے ساتھ ''ابی بن کعب'' کے وزن پر ہے اور دوسرا لام و باء کے فتحہ کے ساتھ ''عصا'' کے وزن پر ہے۔ (۲) اسم مفرد لقب ہو، جیسے: عمرو بن عنزی کا لقب: ''مندل'' ہے، اس لقب کا کوئی اور نہیں ہے۔ ''مندل'' کے میم پر تینوں حرکت پڑھ سکتے ہیں، اس کے بعد نون ساکن اور دال مفتوح ہے۔ (۳) وہ اسم مفرد کنیت ہو، جیسے: حفص بن غیلان دمشقی کی کنیت ''ابو المُعَید'' ہے، اس کنیت کا کوئی دوسرا نہیں ہے۔ وہ میم کے ضمہ، عین کے فتحہ اور یاء کے سکون کے ساتھ ہے اور آخر میں دال ہے۔

اسماء مفردہ میں تصنیف

یوں تو جتنی بھی رجال کی کتابیں ہیں، ہر ایک میں اس قسم کے اسماء سے تعرض کیا گیا ہے؛ مگر حافظ ابو بکر احمد بن ہارون بردیجی متوفی ۳۰۱ھ نے اس نوع کے لیے ایک مستقل کتاب تصنیف کی ہے، ان کے ذکر کردہ اکثر اسماء تو اعتراض سے خالی ہیں؛ البتہ چند اسماء ایسے ہیں، جن کو لیکر ان پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ اسماء مفردہ نہیں ہیں؛ بلکہ اس نام کے دو، یا تین یا چار ہیں، ان اعتراض کرنے والوں میں حافظ ابو عبداللہ بن بکیر سرفہرست ہیں۔

اعتراض شدہ اسماء کون ہیں؟

حافظ ابو بکر احمد بن ہارون کے ذکر کردہ اسماء مفردہ میں سے جن پر اعتراض کیا گیا ہے وہ تو

متعدد ہیں؛ مگر مصنف نے بطور نمونہ صرف ایک کو ذکر کیا ہے اور وہ "صُغدي بن سنان" ہے اور یہ ضعیف راوی ہے۔ "صُغدي" اگر چہ نسبت کی صورت میں ہے؛ مگر در حقیقت وہ اسم علم ہے، حافظ ابو بکر کے ذکر کے مطابق وہ اسم مفرد ہے؛ لیکن صحیح یہ ہے کہ اس نام کے دو افراد ہیں، چناں چہ عبدالرحمٰن بن ابی حاتم نے اپنی کتاب (الجرح والتعدیل ٤٢٢/٤) میں اس نام کے دو افراد کا تذکرہ کیا ہے: ایک تو یہی جو ابھی مذکور ہوئے اور دوسرے "صُغدي الكوفي" ہیں، پھر پہلے کی تضعیف یحییٰ بن معین اور اپنے والد ابو حاتم کے حوالے سے تحریر کی ہے اور دوسرے کی توثیق یحییٰ بن معین کے حوالے سے تحریر کی ہے، معلوم ہوا کہ عبدالرحمٰن بن ابی حاتم اور یحییٰ بن معین؛ دونوں کے نزدیک "صُغدی" نام کے دو افراد ہیں: ایک ضعیف ہے اور دوسرا ثقہ ہے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

سوال یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ "صُغدی" نام کے صرف دو افراد ہیں، صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے؛ کیوں کہ ابو جعفر محمد بن عمرو بن موسی عُقَیلی نے ایک تیسرے شخص کو ذکر کیا ہے، چناں چہ وہ تحریر فرماتے ہیں کہ "صُغدي بن عبداللہ" حضرت قتادہ سے روایت کرتے ہیں اور ان کی حدیث "غیر محفوظ" ہے اور وہ حدیث صرف انھیں سے مشہور ہے اور اس میں ان کا متابع یا تو ان سے کم تر شخص ہے یا انھیں جیسا ہے اور ان کی نسبت "بصری" ہے، پھر عقیلی نے ان کی وہ حدیث تحریر کی ہے جس پر "غیر محفوظ" ہونے کا حکم لگایا ہے، وہ یہ ہے:

حدثنا محمد بن أيو ب، قال:حدثناغسان بن مالك، قال: حدثناعنبسة بن عبدالرحمن قال: حدثنا صغدي بن عبدالله عن قتادة عن أنس رضي الله عنه قال:قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الشاة بر كة، (كتاب الضعفاء ٢/ ٢٠٦)

اس کا جواب مصنف نے یہ تحریر فرمایا کہ میرے خیال کے مطابق "صغدی بن عبداللہ" جس کو عُقَیلی نے ذکر کیا ہے، یہ کوئی الگ شخص نہیں ہے؛ بلکہ وہ "صغدی الكوفي" ہی ہیں، جن کو عبدالرحمٰن بن ابی حاتم نے ذکر کیا ہے؛ لہٰذا اس نام کے دو ہی ہوئے، تین نہیں ہوئے۔

لیکن اس جواب پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ "صغدی کوفی" اور "صغدی بن عبداللہ"؛ دونوں

ایک کیسے ہو سکتے ہیں؟ جب کہ ''صغدی کوفی'' جس کو ابن ابی حاتم نے ذکر کیا ہے، ان کی تو یحییٰ بن معین نے توثیق کی ہے اور ''صُغدی بن عبداللہ'' کو تو عقیلی نے ضعفاء میں شمار کیا ہے۔ اس کا جواب مصنف نے یہ تحریر فرمایا کہ عقیلی کا ان کو ضعفاء میں شمار کرنا ان کے ضعیف ہونے کی وجہ سے نہیں ہے؛ بلکہ اس حدیث کی وجہ سے ہے جس کو عقیلی نے ان کے حوالے سے روایت کیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث میں خرابی ''صغدی'' کی وجہ سے نہیں ہے، جیسا کہ عقیلی کا خیال ہے؛ بلکہ ''صغدی'' کے شاگرد ''عنبسہ بن عبدالرحمٰن'' کے ضعف کی وجہ سے ہے، واللہ اعلم۔

ومن ذلك: "سَنْدَرٌ" -بالمهملةِ والنونِ بوَزْنِ جَعْفر- وهُو مولىٰ زِنْباعِ الجُزاميّ ،له صُحْبَةٌ وروايةٌ ، والمشهورُ أنه يُكنّٰى أبا عبدِ اللّٰه، وهو اسمُ فردٍ لم يَتَسَمَّ بِه غيرُهُ فيما نعلمُ. لكن ذكرَ أبوموسىٰ في "الذَيْلِ على معرفةِ الصَحابَةِ" لابن مَنْدِهُ: سَنْدرُ أبُوالأسوَدِ، وروىٰ له حديثاً، وتُعقِّب عليه ذلِكَ، بأنهُ هو الذي ذكرَه ابنُ مَنْدهُ، وقد ذكر الحديثَ المذكورَ محمدُ بنُ الربيْعِ الجِيزيّ في "تاريخ الصحابةِ الذين نزلوا مصرَ" في ترجمة "سَنْدر مولى زنباعٍ" ، وقَد حَرَّرْتُ ذٰلكَ في كِتَابِي فِي الصَحَابةِ .

ترجمہ: اور اسماء مفردہ میں سے ''سَنْدَرْ'' ہے- سین اور نون کے ساتھ، جعفر کے وزن پر- وہ زِنباع جُذامی کے غلام تھے، ان کو آپ ﷺ کی صحبت اور روایت؛ دونوں حاصل ہے اور مشہور یہ ہے کہ ان کی کنیت ''ابوعبداللہ'' ہے اور وہ اسم مفرد ہے، ہمارے علم کے مطابق اس نام سے کوئی اور موسوم نہیں ہے؛ لیکن ابوموسیٰ نے "الذیل علی معرفۃ الصحابۃ لابن مندہ" میں "سندر ابوالاسود" کو ذکر کیا ہے اور ان کی حدیث بھی روایت کی ہے اور ابوموسیٰ پر اس کو لیکر اعتراض کیا گیا ہے کہ وہ تو وہی ہے جس کو ''ابن مندہ'' نے ذکر کیا ہے اور مذکورہ حدیث کو محمد بن ربیع جیزی نے "تاریخ الصحابۃ الذین نزلوا مصر" کے اندر زنباع کے غلام سَندر کے حالات میں ذکر کیا ہے اور میں نے اس کو صحابہ سے متعلق اپنی کتاب میں تحریر کر دیا ہے۔

اسم مفرد کی ایک مثال

اس کی مثال ''سَندر'' ہے، یہ سین کے فتحہ، نون کے سکون اور دال کے فتحہ کے ساتھ ہے اور آخر میں راء ہے، یہ شخص ''زِنباع مجذامی'' کے غلام تھے اور صحابی ہونے کے ساتھ آپ ﷺ سے حدیث روایت بھی کیا ہے، ان کی کنیت کے متعلق مشہور یہ ہے کہ ''ابوعبداللہ'' ہے، بہر حال مصنف فرماتے ہیں کہ ہمارے علم کے مطابق یہ اسم فرد ہے، اس نام سے ان کے علاوہ کوئی اور موسوم نہیں ہے اور حافظ ابوعبداللہ محمد بن اسحاق بن محمد بن مَندہ اصفہانی متوفی ۳۹۵ھ نے بھی اپنی کتاب "معرفة الصحابة" میں ان کا تذکرہ کیا ہے۔

لیکن ابوموسی محمد بن عمر بن احمد مدینی متوفی ۵۸۱ھ نے اپنی کتاب "الذیل علی معرفة الصحابة لابن منده" میں ''سَندر'' نامی ایک شخص کا تذکرہ کیا ہے، جس کی کنیت ''ابولاسود'' ہے اور ان کی حدیث جو انھوں نے روایت کی ہے، اس کو بھی تحریر کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ''سندر'' اسم مفرد نہیں ہے۔ مگر ابوموسیٰ مدینی پر ''سندر ابوالاسود'' کو ذکر کرنے کی وجہ سے اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ کوئی الگ شخصیت نہیں ہے؛ بلکہ وہی ہے جس کو ابوعبداللہ ابن مَندہ نے تحریر کیا ہے، معلوم ہوا کہ ''سندر'' اسم فرد ہے۔ دونوں کے ایک ہونے کی تائید اس سے بھی ہو تی ہے کہ جس حدیث کو ابوموسیٰ مدینی نے ''سندر ابوالاسود'' سے نقل کیا ہے، بعینہ اسی حدیث کو ابوعبداللہ محمد بن ربیع جیزی نے اپنی کتاب: "تاریخ الصحابة الذین نزلوا مصر" کے اندر زِنباع جذامی کے غلام: سندر کے حالات میں ذکر کیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ دونوں ایک ہی ہیں، اس بحث کو مصنف نے مزید منقح اپنی کتاب: (الإصابة في تمييز الصحابة ۱۳۱/۳) میں کر دیا ہے۔

(و) كذا معرفَة (الكُنىٰ) المُجرّدَةِ، والمُفرَدَةِ (و) كذا مَعرفَةُ (الألقاب) وهي تارةً تكون بلفظِ الاسمِ، وتارةً بلفظِ الكُنيةِ، وتقعُ بسَبَبِ عَاهَةٍ، كالأعمشِ، أو حِرفَةٍ، أو صَناعةٍ. (و) كذا معرفةُ (الأنسابِ، و) هي تارةً (تقع إلى القبَائِل) وهُو فِي المُتقدّمِينَ،

أكثربالنسبة إلى المتأخرين ، (و) تارة إلى (الأوطان) وهذا في المتأخرين أكثر بالنسبة الى المتقدمين .والنسبةُ الیٰ الوطنِ أعمُّ من أن يكونَ (بِلاداً، أو ضِيَاعاً، أو سِكَكاً، أو مُجَاوَرَةً ، و) تقعُ (إلى الصَّنَائِعِ) كالخَيَّاطِ (والحِرَفِ) كالبَزَّارِ (ويقعُ فيها الاتفاقُ، والاشتباهُ، كالأسماء، وقد تقعُ) الأنسابُ (ألقاباً) ،كخالدِ بنِ مَخْلَدٍ القَطَوَانِيِّ، كان كوفِيّاً، ويُلَقَّبُ بالقَطَوانِيِّ، وكان يَغْضَبُ مِنْهَا.(و) من المُهِمِّ أيْضاً(معرفَةُ أسبابِ ذلكِ) أي الألقابِ والنِّسَبِ التِيْ باطنُها علیٰ خلافِ ظَاهِرِهَا.

ترجمه: اوراسی طرح ان کنیتوں کو جاننا ہے جو (خصوصیات مذکورہ سے) خالی ہوں اور جوفرد ہوں اوراسی طرح لقبوں کو جاننا ہے اور لقب کبھی علم کی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی کنیت کی صورت میں ہوتا ہے۔ نیز عیب کی وجہ سے ہوتا ہے، جیسے: اَعمش (چوندھا،کمزورنگاہ) یا پیشے کی وجہ سے یا کاریگری کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اسی طرح نسبتوں کو جاننا ہے اور نسبت کبھی قبیلے کی طرف ہوتی ہے، ایسا متاخرین کے بنسبت، متقدمین میں زیادہ ہے اور کبھی وطنوں کی طرف ہوتی ہے اور ایسا متقدمین کے بنسبت متاخرین میں زیادہ ہے اور وطن کی طرف نسبت اس سے عام ہے کہ شہروں کی طرف ہو، یا چھوٹے گاؤں کی طرف، یا محلوں کی طرف، یا عارضی سکونت کی وجہ سے ہو اور نسبت کبھی کاریگری کی طرف ہوتی ہے جیسے: ''خیّاط'' (درزی) اور پیشوں کی طرف ہوتی ہے، جیسے: ''بزّاز'' (پارچہ فروش، کپڑا بیچنے والا) اور اسماء کی طرح نسبتوں میں بھی اتفاق اور اشتباہ ہوتا ہے اور کبھی نسبتیں لقب ہوتے ہیں، جیسے: خالد بن مخلد قطوانی، وہ کوفی ہیں اور ''قطوانی'' سے ملقب ہیں اور اس لقب سے ناراض ہوتے تھے اور اہم چیزوں میں سے ان کے یعنی لقبوں کے اور ان نسبتوں کے اسباب کو جاننا ہے جن کا باطن ظاہر کے خلاف ہے۔

کنیت مجردہ اور مفردہ

پچیسویں اہم چیز یہ ہے کہ ان کنیتوں کو جانا جائے جو مذکورہ خصوصیات (یعنی راوی، اس

کے باپ اور دادا کا متفق ہونا، یا راوی اس کے استاذ اور استاذ الاستاذ کا متفق ہونا) سے خالی ہو، جیسے: ہمارے امام اعظم کی کنیت ابو حنیفہ ہے اور دوسرے حضرات کی بھی کنیتیں ہیں۔ اسی طرح یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ کن رواۃ کی کنیتیں ایسی ہیں جو صرف انھیں کی ہیں، اس کنیت سے کوئی دوسرا موسوم نہیں ہے، جیسے: معاویہ بن سُبرہ کی کنیت: ''أبو العُبَیدَ ین'' (تصغیر و تثنیہ کے ساتھ) ہے۔

القاب کی معرفت

چھبیسویں اہم چیز یہ ہے کہ رواۃ کے القاب کو جانا جائے، یعنی کس راوی کا کیا لقب ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ لقب غیر کنیت یعنی علم کی شکل میں ہو، جیسے: آپ ﷺ کے غلام حضرت سَفِینہ (بروزن مدینہ) ہیں، اس کا نام ''مہران'' ہے دوسری یہ کہ لقب کنیت کی شکل میں ہو، جیسے: حضرت علی رضي اللہ عنہ کا لقب ''ابوتراب'' ہے۔

پھر یہ جانا چاہیئے کہ لقب کے اسباب متعدد ہوتے ہیں: (۱) عیب کی شکل میں ہو، جیسے: ''اعمش'' (کمزور نگاہ) سلیمان بن مہران کا لقب ہے، ''اعرج'' (لنگڑا) عبدالرحمٰن بن ہرمز کا لقب ہے اور ''بطین'' (پیٹو) مسلم بن عمران کا لقب ہے۔ (۲) پیشہ وحرفت کی وجہ سے، جیسے: ''بزّاز'' (کپڑا فروش)، ''عطار'' (عطر فروش) اور ''بزّار'' (بیج فروش) (۳) کاریگری وصنعت کی وجہ سے، جیسے: ''خیّاط'' (درزی) صنعت وحرفت میں فرق یہ ہے کہ صنعت کہا جاتا ہے خود سے کوئی کام کرنے کو اور حرفت کہا جاتا ہے اس وقت بھی جب کہ خود سے کرتا ہو اور اس وقت بھی جب کہ دوسرے سے کراتا ہو؛ لہٰذا دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوئی۔

نسبتوں کی معرفت

ستائیسویں اہم چیز یہ ہے کہ رواۃ کی نسبتوں کی معرفت حاصل کی جائے، یعنی کس راوی کی کیا نسبت ہے؟ نسبت متعدد چیزوں کی طرف ہوتی ہے: (۱) قبیلہ کی طرف، جیسے: قریشی،

ہاشمی اور اَسَدی وغیرہ۔ متقدمین متاخرین کے مقابلے میں قبیلہ کی طرف نسبت زیادہ کرتے ہیں؛ کیوں کہ متقدمین اپنے نسبوں کو یاد رکھنے کا زیادہ اہتمام کرتے تھے اور ان کی اکثریت شہر ودیہات کے بجائے خانہ بدوشی کی زندگی گذارتی تھی اور متاخرین آبادی میں رہنے کو پسند کرتے ہیں اور نسبوں کو یاد رکھنے کا اہتمام نہیں کرتے ہیں۔ (۲) وطن کی طرف، جیسے بحرینی، ہندی، مصری اور شامی وغیرہ اور یہ قسم متقدمین کے مقابلے میں متاخرین میں زیادہ رائج ہے، وجہ وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔ (۳) ''صنعت'' کاریگری کی طرف، جیسے: خیّاط (درزی) (۴) حرفت وپیشہ کی طرف، جیسے: بزّاز (پارچہ فروش)۔

پھر یہ جاننا چاہیے کہ وطن کی طرف نسبت کی متعدد صورتیں ہیں: (۱) شہر کی طرف، (۲) قریۂ صغیرہ کی طرف (۳) محلّہ کی طرف، یعنی اگر کوئی شخص کسی آبادی میں رہتا ہو، تو وہ اس آبادی میں جس محلّہ میں رہتا ہے اس کی طرف بھی نسبت کر سکتا ہے، گاؤں کی طرف بھی کر سکتا ہے اور گاؤں جس شہر کے تابع ہے، اس کی طرف بھی کر سکتا ہے، اسی طرح تینوں میں سے کسی ایک کی طرف کرے، تو بھی درست ہے اور تینوں کی طرف بیک وقت کرے، تو بھی درست ہے، مثلاً دیوبند ایک گاؤں ہے، اس کے ایک محلے کا نام ''خانقاہ'' ہے اور اس کا ضلع سہارنپور ہے، تو ''محلّہ خانقاہ'' میں رہنے والا اپنی نسبت خانقاہی، دیوبندی اور سہارنپوری؛ تینوں بیک وقت اور انفراداً ہر طرح لکھ سکتا ہے۔

پھر یہ بھی جاننا چاہیے کہ کسی جگہ کی طرف نسبت کرنا اس وقت بھی درست ہے، جب کہ اس جگہ کا وہ اصلی باشندہ ہو اور اس وقت بھی درست ہے جب کہ عارضی طور پر سکونت پذیر ہو۔ مصنف کا قول: "أو مجاورة" اسی بات کو بتانے کے لیے ہے؛ کیوں کہ اس کا معنی عارضی طور پر مقیم ہونا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس کا عطف مقدر پر ہے، تقدیر عبارت ہوگی: و النسبة إلى موضع إما أن يكون استيطانا أو مجاورة -أي إقامة بلا استيطان؛ بل مع نية العود إلى وطنه الأول۔

پھر یہ بھی مخفی نہ رہے کہ جس طرح اسم میں بہت سے حضرات متفق ہوتے ہیں، جیسا کہ پہلے گذرا، اسی طرح نسبت میں بھی بہت سے حضرات متفق ہوتے ہیں، جیسے: ''انصاری''

متعدد افراد کی نسبت ہے۔اسی طرح یہ بھی ہے کہ ایک اسم دوسرے کے مشابہ جس طرح ہوتا ہے،اسی طرح ایک نسبت دوسر کے مشابہ ہوتی ہے، جیسے:"آیلی"اور"اُبُلّی"؛ دونوں نسبت ہیں اور ایک دوسرے کے مشابہ ہے۔

یہ بھی فراموش نہ ہو کہ کبھی لقب نسبت کی صورت میں ہوتا ہے، جیسے: خالد بن مخلد کوفی کا لقب "قطوانی" ہے، جو کہ نسبت کی صورت میں ہے۔مگر موصوف اس لقب سے ناراض ہو تے تھے اور شاید ناراضگی کی وجہ یہ ہو کہ اس کا معنی بھاری قدموں سے چلنے والا اور قدم ملا کر چلنے والا ہے۔

سببِ لقب کی معرفت

اٹھائیسویں اہم چیز یہ ہے کہ رواۃ کے جو القاب ہیں وہ کیوں اس لقب سے ملقب ہوئے،اس کی وجہ کیا ہوئی؟ اس کی بھی جانکاری حاصل کی جائے، جیسے: معاویہ بن عبد الکریم کا لقب "ضال" ہے؛ کیوں کہ مکہ کے راستے میں بھٹک گئے تھے، عبد اللہ بن محمد کا لقب "ضعیف" ہے؛ کیوں کہ بہت ہی لاغر و کمزور تھے، زیاد بن حسان کا لقب "اعلم" ہے؛ کیوں کہ ان کا اوپر کا ہونٹ پھٹا ہوا تھا اور یزید بن صہیب کا لقب "فقیر" ہے،؛ کیوں کہ ان کی ریڑھ کی ہڈی مضبوط تھی۔

خلافِ ظاہر نسبت کی وجہ کی معرفت

انتیسویں اہم چیز یہ ہے کہ ان نسبتوں کے اسباب کا پتہ لگایا جائے، جو ظاہر کے خلاف ہیں، یعنی بظاہر تو یہ معلوم ہو کہ فلاں وجہ سے اس کی طرف نسبت ہے، حالاں کہ درحقیقت دوسری وجہ سے نسبت کی گئی ہو، جیسے: خالد کی نسبت "حذّاء" ہے، بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ جوتا بناتے ہوں گے یا بیچتے ہوں گے؛ مگر ایسا نہیں ہے، اس نسبت کی وجہ موچیوں کے پاس مجالست ہے۔ابو مسعود عقبہ بن عمرو انصاری کی نسبت "بدری" ہے، جس سے بظاہر یہی مفہوم ہوتا ہے کہ انھوں نے غزوۂ بدر میں شرکت کی ہے؛ مگر جمہور کے نزدیک ایسا نہیں ہے، اس کی

وجہ مقام بدر میں اقامت ہے، اسی طرح محمد بن سنان کی نسبت ''عوقی'' ہے، جس کا ظاہر یہی ہے کہ وہ قبیلہ عوقہ کے ہوں گے؛ مگر ایسا نہیں ہے؛ بلکہ اس کی وجہ اس قبیلے میں سکونت اختیار کرنا ہے۔

(و) كذا (**معرفةُ المَوالِي مِنَ الأعلىٰ والأسفَلِ بِالرِّقِ ، أو بالحِلْفِ**) أو بالإِسْلام؛ لأنَّ كلَّ ذلك يُطلقُ عليه اسمُ المَولىٰ، ولا يُعرفُ تمييزُ ذلك إلا بالتَّنصِيصِ عَلَيهِ.(**ومعرفةُ الإخْوَةِ والأَخَوَات**) وقد صنَّفَ فيه القُدَمَاء، كعليِّ بْنِ المَدِينِي.

ترجمہ: اور اسی طرح مولائے اعلیٰ اور اسفل کو جاننا ہے، خواہ غلامی کی وجہ سے ہو یا معاہدہ کی وجہ سے یا اسلام لانے کی وجہ سے؛ کیوں کہ ان میں سے ہر ایک پر ''مولیٰ'' کا لفظ بولا جاتا ہے اور ان میں فرق صرف اس کی تصریح کرنے سے معلوم ہوگا اور بھائیوں و بہنوں کو جاننا ہے اور اس میں متقدمین نے تصنیف کی ہے، جیسے: علی بن المدینی ہیں۔

موالی کی معرفت

یہ ''مولیٰ'' کی جمع ہے، اس کا معنیٰ آقا و غلام اور معاہد (اسم فاعل) و معاہد (اسم مفعول) کے ہیں، اگر آقا و معاہد (اسم مفعول) کے لیے بولا جائے، تو اس کے لیے لفظ ''مولیٰ اعلیٰ'' ہے اور اگر غلام و معاہد کے لیے بولا جائے، تو اس کے لیے لفظ ''مولیٰ اسفل'' ہے۔ اسی طرح لفظ ''مولیٰ'' اس کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جس نے کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا ہو۔ خلاصہ یہ کہ مولیٰ ہونا تین وجہوں سے ہوتا ہے: غلامی کی وجہ سے، کسی سے معاہدہ کرنے کی وجہ سے اور کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کرنے کی وجہ سے، حضرت نافع کو ''مولیٰ ابن عمر'' کہا جاتا ہے؛ اس لیے کہ وہ ان کے غلام تھے اور ابو علی حسن بن عیسیٰ کو ''مولیٰ ابن المبارک'' کہا جاتا ہے؛ اس لیے کہ اس نے نصرانیت کو چھوڑ کر حضرت عبداللہ بن المبارک کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا تھا۔ پھر اول الذکر دونوں کے اندر آقا و غلام اور معاہد و معاہد؛ ہر ایک کو مولیٰ کہا جاتا ہے؛ البتہ فرق کے لیے آقا و معاہد کو ''اعلیٰ'' اور غلام کو ''اسفل'' کہا جاتا ہے۔

تیسویں اہم چیز یہ ہے کہ علماء اور رواۃ میں سے جو ''موالی'' ہیں؛ خواہ رقیت کی وجہ سے ہو، یا معاہدے کی وجہ سے یا اسلام لانے کی وجہ سے ہو، اس کی معرفت حاصل کی جائے، اسی طرح وہ مولائے اعلیٰ ہے یا اسفل ہے، اس کی شناخت کی جائے؛ کیوں کہ جب ہر ایک پر لفظ ''مولیٰ'' بولا جاتا ہے، تو یہاں پر کس نوع کا مولی مراد ہے اس کی تعیین ضروری ہے اور تعیین یا تو اس طریقے سے ہوگی کہ دوسری روایت میں کسی ایک کی تصریح موجود ہو، یا اس طریقے پر ہو گی کہ کوئی واقف کار امام اس کی تصریح کردے۔

بھائیوں اور بہنوں کی معرفت

اکتیسویں اہم چیز یہ ہے کہ ان رواۃ کی معرفت حاصل کی جائے، جو آپس میں بھائی بھائی ہوں، یا بہن بہن ہوں، یا بھائی بہن ہوں، تین صورتیں ہوئیں: پہلی کی مثال: عبداللہ بن مسعود اور عتبہ بن مسعود۔ عبداللہ بن عبداللہ بن عمر اور عبیداللہ بن عبداللہ بن عمر۔ محمد بن سیرین اور انس بن سیرین۔ دوسری کی مثال: حضرت عائشہ صدیقہ رضي الله عنها بنت ابوبکر صدیق اور حضرت اسماء رضي الله عنها بنت ابوبکر صدیق۔ حفصہ بنت سیرین اور کریمہ بنت سیرین۔ تیسری کی مثال: عائشہ بنت ابوبکر اور عبدالرحمٰن بن ابو بکر، حفصہ بنت سیرین اور محمد بن سیرین۔ بعض متقدمین نے خاص اس فن میں تصنیف کیا ہے، جیسے: علی بن المدینی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

ایک عجیب مثال

عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أخيه يحيىٰ بن سيرين عن أخيه أنس بن سيرين عن مولاه أنس بن ما لك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ال: لبيك حجة حقاتعبداورقا. رواه الدارقطني في العلل.

اس میں محمد، یحییٰ اور انس؛ تینوں بھائی بھائی ہیں؛ کیوں کہ سیرین کے لڑکے ہیں۔

(و) من المُهِمّ أيضًا(**معرفة آدابِ الشّيخِ والطّالبِ**) ويشترِكانِ في تَصحِيحِ النّيّةِ، والتّطهيرِ من أغراضِ الدّنيا، وتَحسينِ الخُلقِ.ويَنفرِدُ الشيخُ بأن يُسمِعَ إذا احتِيجَ إليهِ، ولا يحدّثُ ببلدٍ فيهِ أولىٰ مِنهُ؛ بل يُرشِد إليهِ، ولا يَترُكُ إسماعَ أحدٍ لنِيّةٍ فاسِدَةٍ، وأن يَتطَهّر، ويجلسَ بوقَارٍ، ولا يحدثُ قائِماً، ولاعَجِلاً، ولا في الطّريقِ إلا إن اضطُرّ إلىٰ ذٰلكَ. وأن يُمسِكَ عنِ التّحديثِ إذا خَشِيَ التّغيير، أو النِسيَانَ لمرضٍ أوهَرَمٍ، وإذا اتخذ مجلسَ الإملاءِ، أن يكونَ له مُستَملٍ يَقِظٍ. وينفرِدُ الطالبُ بأن يوقّرَ الشيخَ، ولا يُضجِرَهُ، ويرشدَ غيرَه لِمَاسَمِعَهُ، ولا يَدَعِ الإستفادَةَ لحياءٍ أو تكبُّرٍ، ويَكتُبَ ماسمِعَه تامّاً، ويَعتَنِي بالتقييدِ والضّبطِ، ويُذاكِر بمَحفُوظِهِ لِيَرسُخَ في ذَهنِه.

ترجمہ: اور استاذ وشاگرد کے آداب کو بھی جاننا اہم چیزوں میں سے ہے اور دونوں شریک ہیں نیت کو صحیح اور دنیوی چیزوں سے پاک کرنے میں اور عمدہ اخلاق اختیار کرنے میں۔ استاذ کے ساتھ خاص یہ ہے کہ اس وقت سنائے جب اس کی ضرورت ہو، ایسے شہر میں نہ بیان کرے، جس میں اس سے اعلیٰ شخص موجود ہو؛ بلکہ اس کی طرف رہنمائی کردے، کسی کو سنانا اس کی غرضِ فاسد کی وجہ سے ترک نہ کرے، پاک وصاف رہے، وقار کے ساتھ بیٹھے، کھڑے کھڑے نہ بیان کرے، جلدی جلدی نہ بیان کرے، نہ راستے میں بیان کرے؛ مگر یہ کہ ان پروہ مجبور ہو جائے، بیان کرنا ترک کردے جب کہ بیماری یا کبرسنی کی وجہ سے تبدیلی یا بھول چوک کا اندیشہ ہو اور جب املا کرانے کی مجلس منعقد کرے، تو مناسب ہے کہ اس کی آواز کو پہنچانے والا ہو جو کہ بیدار مغز ہو اور شاگرد کے ساتھ خاص یہ ہے کہ وہ استاذ کی تعظیم کرے، اس کو تنگ نہ کرے، جو کچھ سنا ہے اس کی طرف دوسروں کی رہنمائی کرے، شرم یا تکبر کی وجہ سے استفادہ نہ چھوڑے، جو کچھ سنے اس کو مکمل لکھ لے، نقطوں اور اعراب کے ذریعہ تعیین اور ضبط کا اہتمام کرے اور اپنی محفوظات کا مذاکرہ کرے تا کہ اس کے ذہن میں پختگی سے بیٹھ جائے۔

استاذ وشاگرد کے آداب

آداب ادب کی جمع ہے، طور طریقے کے معنی میں ہے۔ بتیسویں اہم چیز یہ ہے کہ استاذ اور شاگرد کے آداب کی معرفت حاصل کی جائے۔ یہ آداب تین طرح کے ہیں: (۱) وہ آداب جس میں استاذ وشاگرد؛ دونوں مشترک ہوں، (۲) وہ آداب جو استاذ کے ساتھ خاص ہوں، (۳) وہ آداب جو طالب علم کے ساتھ خاص ہوں۔ مصنف کی تفصیل کے مطابق پہلی قسم کے آداب یہ ہیں: (۱) نیت کی تصحیح کرنا (۲) دنیوی چیزیں مثلاً جاہ ومال سے نیت کو پاک کرنا، (۳) عمدہ اخلاق سے متصف ہونا۔

شیخ کے ساتھ مخصوص آداب یہ ہیں: (۱) جب اس کی حدیث کی ضرورت پڑے، تو سنائے، بلاضرورت نہ سنائے، (۲) ایسے شہر میں نہ بیان کرے جس میں اس سے افضل شخص موجود ہو؛ بلکہ اگر کوئی بیان کرنے کا مطالبہ کرے، تو اسی کی طرف بھیج دے، (۳) اگر کوئی غلط نیت کے ساتھ سننے کے لیے آئے، تو اس کو بھی سنائے، غلط نیت کی وجہ سے سنانا ترک نہ کرے، (۴) ظاہری وباطنی گندگیوں سے اپنے کو پاک وصاف رکھے (طالب علم کے لیے بھی یہ ضروری ہے) (۵) وقار اور اطمینان سے بیٹھے (۶) بلاسخت ضرورت کھڑے کھڑے نہ بیان کرے (۷) بلا سخت ضرورت جلدی، جلدی نہ بیان کرے (۸) بلاسخت ضرورت راستے پر نہ بیان کرے، ہاں اگر ان تینوں کی سخت ضرورت پیش آجائے، تو کوئی حرج نہیں ہے۔ (۹) جب بیماری یا زیادتیٔ عمر کی وجہ سے حدیث میں تبدیلی یا بھولنے کا اندیشہ ہو، تو بیان کرنا چھوڑ دے (۱۰) جب املا کرانے کی مجلس منعقد کرے، تو کوئی آواز پہنچانے والا متعین کردے جو کہ خوب بیدار مغز ہو، اگر ایک کی ضرورت ہو، تو ایک اور اگر زیادہ کی ضرورت ہو، تو زیادہ مقرر کرے۔

طالبِ علم کے ساتھ یہ آداب خاص ہیں: (۱) اپنے استاذ کی خوب تعظیم وتوقیر کرے (۲) زیادتی کا مطالبہ کرکے یا بے ضرورت سوال کرکے یا بے وقت سنانے کا مطالبہ کرکے استاذ کو تنگ نہ کرے (۳) جو حدیثیں سنے ان کی طرف دوسروں کی بھی رہنمائی کردے (۴) حیاء یا تکبر کی وجہ سے کسی استاذ سے استفادہ کرنے سے نہ رکے (۵) جو کچھ سنے اس کو مکمل لکھ

لے، منتخب نہ کرے (۶) مشتبہ کلمات پر نقطے اور اعراب لگانے کا اہتمام کرے (۷) اپنی محفوظات کا اپنے سے یا کسی دوسرے ساتھی سے مذاکرہ وتکرار کرے، تاکہ وہ ذہن میں پیوست ہو جائے۔ مصنف نے بطورِ نمونہ چند کو شمار کیا ہے، آپ تفصیل کے لیے مراجعت کیجیے!

(فتح المغيث للعراقي ص ۲۶۹ تا ۲۹۶)

(و) من المُهِمِّ أيضًا معرفةُ (سِنِّ التحمّلِ والأداءِ) والأصحُ اعتبارُ سِنِّ التحمُّلِ بالتَمييزِ، هذا في السَّماعِ، وقد جَرَتْ عَادَةُ الْمحَدِّثِينَ بإحضارِهِمُ الأطفالَ مَجالسَ الحَديثِ، ويكتبونَ لهُمْ أنهم حضروا، ولا بدَّلهمْ في مثلِ ذٰلكَ مِن إجازَةِ المُسْمِعِ، والأصحُّ في سِنِّ الطلبِ بِنَفسِهِ أن يتأهَّلَ لذٰلك. ويصِحُّ تحمُّل الكَافِرِ أيضًاإذا أدَّاهُ بعدَإسلامِه. وكذا الفاسقُ من بَابِ الأوْلىٰ، إذَا أدَّاه بعدَ تَوْبَتِه، وثبوتِ عَدَالَتِهِ. وأمّا الأداءُ، فقدْ تقدَّمَ أنَّهُ لَا اختِصَاصَ لهُ بِزَمَنٍ مُعَيَّنٍ؛ بل يُقيَّدُ بالاحتِيَاجِ وَالتَأَهُّلِ لِذٰلكَ، وهو مُخْتَلفٌ باخْتِلافِ الأَشْخَاصِ. وقال ابنُ خلّادٍ: إذا بلغَ الخَمْسِيْنَ، ولا يُنكَرُ عندَ الأربعِيْن. و تُعُقِّبَ بمن حدّث قبلَها، كما لِكٍ.

ترجمہ: اور اہم چیزوں میں سے حدیث کو سننے اور اداء کرنے کی عمر کو جاننا ہے اور اصح یہ ہے کہ سننے کی عمر میں خطاب کو سمجھنے اور صحیح جواب دینے کا اعتبار کیا جائے، یہ حکم (خود سے جا کر) سننے سے متعلق ہے اور محدثین کی عادت ہے کہ وہ بچوں کو حدیث کی مجلسوں میں لے جاتے ہیں اور ان کے لیے لکھ دیتے ہیں کہ وہ حاضر ہوئے اور اس جیسی صورت میں (بڑے ہونے کے بعد روایت کے جواز کے لیے) استاذ کی اجازت ضروری ہے اور خود سے طلب کرنے کی عمر کے متعلق اصح بات یہ ہے کہ وہ اس کا اہل ہو جائے۔ کافر کا سننا بھی درست ہے جب کہ اپنے اسلام کے بعد اس کو روایت کیا ہو اور اسی طر بدرجہ اولیٰ فاسق بھی ہے جب کہ وہ اپنی توبہ اور عدالت کے ثبوت کے بعد روایت کرے۔ رہا حدیث کو بیان کرنا، تو پہلے گذر چکا کہ کسی متعین زمانے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے؛ بلکہ ضرورت ہونے اور اہلیت ہونے کے ساتھ

مقید ہے اور اہلیت افراد کے بدلنے سے مختلف ہوتی ہے اور ابن خلاد نے کہا: جب پچاس سال کا ہو جائے اور چالیس میں بھی اس پر نکیر نہیں کی جائے گی۔ ان پر اعتراض کیا گیا ہے ان لوگوں کو لیکر جنھوں نے اس عمر سے پہلے بیان کیا، جیسے: امام مالک رحمہ اللہ۔

حدیث سننے اور سنانے کی عمر

تینتیسویں اہم چیز یہ ہے کہ یہ معلوم کیا جائے کہ کم سے کم کس عمر میں حدیث سننا درست اور معتبر ہے، اسی طرح کم سے کم کتنی عمر ہونی چاہیے جس میں حدیث بیان کرنا اور دوسروں کو سنانا درست ہے، یہاں دو مسئلے ہوئے: ایک تحمل وسماع حدیث کی عمر اور دوسرا ادائے حدیث کی عمر، پہلے مسئلے میں اختلاف ہے: (۱) جمہور کے نزدیک کم از کم پانچ سال کی عمر ہونی چاہیے، ان کا استدلال حضرت محمود بن ربیع رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہے کہ مجھے آپ ﷺ کا وہ کلی کرنا یاد ہے جو آپ نے میرے منہ پر پھینکا تھا جب کہ میں پانچ سال کا تھا۔ (۲) بعض نے کہا چار سال بھی کافی ہے (۳) اصح قول یہ ہے کہ تمیز کا اعتبار کیا جائے یعنی اگر خطاب سمجھ جاتا ہو اور اس کا صحیح جواب دیدیتا ہو، تو اس عمر میں سماع حدیث درست ہے اور اس چیز میں بچے مختلف ہوتے ہیں، کوئی پانچ سال ہی میں اس لائق ہو جاتا ہے اور کوئی دس سال میں بھی اس لائق نہیں ہوتا ہے۔

یہ تفصیل تھی اس وقت جب کہ بچہ حاضر ہو کر سنے، رہا مسئلہ بچوں کو شیوخ حدیث کی مجلس میں تبرک کے لیے اور بڑے ہونے کے بعد روایت کے لیے حاضر کرنے کا، جیسا کہ ہر زمانے میں محدثین ایسا کرتے رہے ہیں اور مجلس کے ختم پر ان کے لیے لکھ دیتے تھے کہ یہ فلاں شیخ کی مجلس میں حاضر ہوا، تو اس کے لیے کوئی عمر بالاتفاق متعین نہیں ہے، چند مہینے کا ہو، سال بھر کا ہو، یا دو چار سال کا ہو؛ لیکن اس صورت میں اس بچہ کے لیے جائز نہیں ہے کہ اس استاذ سے بڑے ہونے کے بعد بھی ان حدیثوں کو روایت کرے، ہاں اگر اس استاد سے اجازت خاصہ یا اجازت عامہ حاصل ہو، تو روایت کرنا جائز ہے، جیسا کہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ متوفی ۹۱۱ھ کی ولادت ۸۴۹ھ میں ہے اور حافظ ابن حجر کی وفات ۸۵۲ھ میں ہے، گویا حافظ کی وفات

کے وقت علامہ سیوطیؒ تین سال کے ہوں گے؛ مگر چوں کہ علامہ سیوطی کے والد جو کہ حافظ کے اخص تلامذہ میں سے تھے، وہ اپنے بیٹے کو حافظ کی مجلس میں لے جایا کرتے تھے اور سیوطی کو حافظ کی طرف سے اجازت عامہ حاصل تھی، اس لیے سیوطی نے حافظ سے ایک حدیث مسلسل بالحفاظ روایت کی ہے، دیکھیے! (تدريب الراوي ۲/۳۵٤)

خلاصہ یہ کہ خود سے طلب حدیث کرنا، مثلاً استاذ کے سامنے پڑھنا، استاذ سے سننا اور اس کے لیے سفر کرنا، اس کے لیے اصح قول کے مطابق کوئی عمر متعین نہیں ہے؛ بلکہ اہلیت شرط ہے اور دوسرے کے ذریعہ طلب حدیث کرنا، مثلاً کسی شیخ کی مجلس میں کوئی حدیث سننے کے لیے حاضر ہو اور بچے کو اس کی مجلس میں لے جائے تا کہ حصول برکت ہو، اس کے لیے اہلیت بھی شرط نہیں ہے۔

کافر اور فاسق کا تحمل حدیث کرنا

اگر کافر بحالت کفر تحمل حدیث کرے، تو صحیح ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اس وقت صحیح ہے جب کہ اسلام لانے کے بعد اس کو روایت کرے، اگر بحالت کفر بیان کرتا ہے، تو صحیح نہیں ہے۔ اس کی مثال وہ حدیث ہے کہ حضرت زبیر بن مطعم غزوۂ بدر کے قیدیوں کے فدیہ کے سلسلے میں بحالت کفر مدینہ آئے تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مغرب کی نماز میں سورۂ طور پڑھتے سنا تھا، اس کو انھوں نے اسلام لانے کے بعد روایت کیا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ حضرت ابوسفیان نے بحالت کفر ان چیزوں کو سنا تھا، جن کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم دعوت دیا کرتے تھے اور ان کو انھوں نے ہرقل بادشاہ کے پاس بیان بھی کیا تھا، پھر اسلام لانے کے بعد اس پورے واقعے کو انھوں نے روایت کیا ہے، یہ حدیث بخاری شریف میں ہے اور ''حدیث ہرقل'' سے مشہور ہے۔

اگر فاسق شخص بحالت فسق کوئی حدیث سنتا ہے، تو یہ صحیح ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اس وقت صحیح ہے جب کہ توبہ کرنے کے بعد اور اس کی ثقاہت لوگوں کے نزدیک ثابت ہونے کے بعد بیان کرے، اگر حالت فسق میں بیان کرتا ہے، تو معتبر نہیں ہے۔

ادائے حدیث کی عمر

دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ کم از کم کس عمر میں حدیث بیان کرنا درست ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں بھی اختلاف ہے: (۱) اصح قول یہی ہے کہ اس کے لیے کوئی عمر متعین نہیں ہے؛ بلکہ ضرورت اور اہلیت کا ہونا شرط ہے اور اس میں تمام لوگ یکساں نہیں ہیں، کوئی آغاز شباب ہی میں ایسا ہو جاتا ہے اور کوئی بڑھاپے کی دہلیز پر قدم رکھنے تک بھی ایسا نہیں ہو پاتا ہے۔ (۲) قاضی ابو محمد حسن بن عبد الرحمٰن ابن خلاد رامہرمزی کے نزدیک پچاس سال ہے؛ کیوں کہ وہ کہولت کی انتہا ہے، انھوں نے فرمایا کہ اگر چالیس سال کی عمر میں بیان کرے، پھر بھی درست ہے، اس پر نکیر نہیں کی جائے گی؛ اس لیے کہ وہ عقل اور رائے کے پختہ ہونے کا زمانہ ہے۔ اس پر قاضی عیاض بن موسیٰ مالکی متوفی ۵۴۴ھ نے یہ اعتراض کیا کہ یہ بات کیسے صحیح ہو سکتی ہے؟ جب کہ بڑے بڑے حضرات نے کم عمری میں روایت کیا ہے، مثلاً امام مالک، امام شافعی، امام بخاری اور متعدد حضرات؛ بلکہ حضرت عمر بن عبد العزیز چالیس سال کی عمر کو پہنچے ہی نہیں تھے کہ ان کا انتقال ہو گیا تھا اور انھوں نے روایت کیا ہے۔

حافظ ابن صلاح نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ ابن خلاد رامہرمزی متوفی ۳۶۰ھ کی مراد یہ ہے کہ جو علم میں ماہر نہ ہو، وہ چالیس سال کی عمر میں روایت کرے؛ لیکن جو پہلے ہی ماہر ہو جائیں، وہ کم عمری میں بھی روایت کر سکتے ہیں اور مذکورہ حضرات ایسے ہی ہیں۔ (مقدمة ابن الصلاح ص ۱۴۷)

حافظ ابن حجر نے بھی بعض حضرات کا جواب نقل کیا ہے، وہ یہ ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ جب کسی شخص میں کوئی ایسا امر موجود نہ ہو، جو حدیث بیان کرنے کا مقتضی ہو، تو چالیس سال کی عمر اس کے لیے اہلیت تحدیث کا زمانہ مان لیا جائے گا اور اگر کوئی ایسا امر موجود ہو، مثلاً جہاں وہ رہتا ہے کوئی اس سے افضل نہ ہو، یا اس نے کوئی کتاب تصنیف کی ہو اور لوگ سنانے کا مطالبہ کرتے ہوں، تو چالیس سال سے پہلے بھی بیان کرنا درست ہے اور قاضی عیاض نے جن حضرات کو مثال میں پیش کیا ہے وہ اسی طرح کے ہیں۔ علامہ قاسم بن قطلو بغا متوفی ۸۷۹ھ

نے بھی اس کو پسند کیا ہے۔(القول المبتکر ص ۱۹۵)

(و) من المُهِمّ معرفةُ الضَّبطِ في الكِتَابِ، و (صفةِ كتابةِ الحَدِيْثِ) وهو أن يكتُبه مبيَّنامفسَّرا، ويُشَكِّلَ المُشكِلَ منه، و يَنْقُطَه، ويكتبَ الساقطَ فِي الحاشيةِ اليُمنى مادامَ في السطرِ بقيَّةٌ، وإلا فَفِي اليُسرىٰ. (و) صفةِ (عرضِه) وهو مقابلتُه معَ الشَّيخِ المُسْمِعِ، أو معَ ثقةٍ غيرِه، أو مع نفسِه شيئًافَشيئاً.

ترجمہ: اوراہم چیزوں میں سے کتاب میں ضبط کرنے کا طریقہ اور حدیث کو لکھنے کا طریقہ جاننا ہے اور وہ یہ ہے کہ حدیث کو واضح اور غیر مبہم لکھے، مشکل اور کم فہم پر اعراب لگالے اور اس پر نقطے بھی لگالے اور چھوٹے ہوئے کلمے کو داہنے حاشیے پر لکھے جب کہ لائن نامکمل ہو، ورنہ تو بائیں حاشیے پر لکھے اور اس کو پیش کرنے کے طریقے کو جاننا ہے، وہ یہ ہیکہ سنانے والے استاذ کے ساتھ، یا کسی دوسرے قابل اعتماد کے ساتھ یا اپنے ہی ساتھ تھوڑا تھوڑا کر کے حدیث کا مقابلہ کرے۔

حدیث کو لکھنے کا طریقہ

چونتیسویں اہم چیز یہ ہے کہ حدیث کو لکھنے اور کتاب میں ضبط کرنے کے طریقے کو جانے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ ہر ہر حرف کو صاف صاف غیر مبہم طریقے پر لکھے، ہر کلمے پر نقطے اور اعراب لگالے اور اگر یہ نہ ہو، تو کم از کم مشکل اور مشتبہ کلمات پر نقطے اور اعراب ضرور لگالے، اگر لکھتے وقت کوئی کلمہ لکھنے سے رہ جائے، تو اس کو تحریر کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے یہ دیکھے کہ وہ کلمہ آخر سطر سے پہلے کا ہے اور آخر سطر میں لکھنا باقی ہے، تو اس کو دائیں حاشیے پر تحریر کرے اور اگر آخر سطر کا ہے اور سطر ختم ہونے والی ہے، تو بائیں حاشیے پر تحریر کرے۔ کتابت حدیث کے جواز کا مسئلہ صدر اول میں مختلف فیہ تھا؛ مگر اب اس کے جواز پر اجماع ہو چکا ہے۔

حدیث کو پیش کرنے کا طریقہ

پنتیسویں اہم چیز یہ ہے کہ حدیث کو لکھنے کے بعد اس کو استاذ کی حدیث پر پیش کر کے

مقابلہ کرے، تاکہ یہ معلوم ہو کہ دونوں میں کوئی فرق تو نہیں ہے؟ اس کا طریقہ یہ ہے کہ یا تو جس استاذ کی حدیثیں لکھا ہے، اسی کے ساتھ مل کر مقابلہ کرے، اپنے لکھے ہوئے میں خود دیکھے اور استاذ اگر حافظ ہو، تو حفظ کے ذریعہ سنے اور اگر حافظ نہ ہو، تو اپنی کتاب میں دیکھ کر سنے۔ یا استاذ کے علاوہ کسی دوسرے شخص کے ساتھ مل کر مقابلہ کرے، اپنے لکھے ہوئے میں خود دیکھے اور وہ شخص یا تو استاذ کی اصل کتاب میں دیکھ کر سنے یا استاذ کی کتاب سے مقابلہ کی ہوئی کتاب میں سنے۔ یا اپنے ہی ساتھ مل کر مقابلہ کرے اور وہ اس طرح کہ دو چند کلمات نقل کردہ کتاب میں دیکھے، پھر انھیں کلمات کو اصل کتاب میں دیکھے، اس طرح تھوڑا تھوڑا کر کے پوری کتاب کا مقابلہ کرے۔

(و)صفةِ (**سَمَاعِه**) بأن لا يتشاغَلَ بما يُخِلُّ به مِنْ نَسْخٍ، أوْ حديثٍ، أو نُعاسٍ (و) صِفةِ (**إسماعِه**) كذلك، وأن يَكُونَ ذلكَ مِنْ أصلِه الَّذِي سمِعَ فِيه، أو من فرعٍ قُوبِل علىٰ أصلِه، فإن تعذَّر فليَجْبُرْه بالإجَازَةِ لما خَالفَ إنْ خَالَفَ. (و) صفةِ (**الرِّحْلَةِ فيه**) حيثُ يَبْتَدِىءُ بِحَدِيثِ أهلِ بلدِه فيَسْتَوْعِبُه، ثُمَّ يَرحَلُ فَيُحَصِّلُ في الرِحْلَةِ مَا لَيْسَ عِنْدَه، ويكون اعتِنائُه بتكثيرِ الْمَسْمُوعِ أكثَرَ مِنْ اعتِنَائِه بتَكْثِيرِ الشُيوخِ.

ترجمہ: اور (اہم چیزوں میں سے) حدیث کو سننے کا طریقہ جاننا ہے، اس کی کیفیت یہ ہے کہ ایسی چیز میں نہ مشغول ہو جو سننے میں مخل ہو، یعنی لکھنا، بات کرنا یا اونگھنا اور حدیث کو سنانے کا طریقہ جاننا ہے، اس کی کیفیت بھی اسی طرح ہے اور یہ بھی ہے کہ سنانا اپنی اس اصل سے ہو جس میں اس نے سنا ہے یا اس فرع سے ہو جس کا اصل سے مقابلہ کر لیا گیا ہو؛ لیکن اگر یہ دونوں دشوار ہو جائے، تو اختلاف موجود ہونے کے وقت اس خلاف کی اجازت دیکر اس کی تلافی کر دے اور طلبِ حدیث میں سفر کرنے کے طریقے کو جاننا ہے؛ کیوں کہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ اپنے شہر والوں کی حدیثوں سے ابتدا کرے اور ان کو مکمل حاصل کرے، پھر سفر کرے اور دورانِ سفر ان حدیثوں کو حاصل کرے جو اس کے پاس نہیں ہیں اور تکثیرِ اساتذہ کے اہتمام کے مقابلے میں تکثیرِ حدیث کا اہتمام زیادہ ہونا چاہیے۔

حدیث کو سننے کا طریقہ

چھتیسویں اہم چیز یہ ہے کہ حدیث کو سننے کا طریقہ معلوم کیا جائے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ کامل توجہ اور اہتمام کے ساتھ حدیثوں کو سنے، دوران سماع کسی ایسے کام میں مشغول نہ ہوئے جو سننے میں مخل ہو، مثلاً کچھ لکھنا، یا بات کرنا، یا اونگھنا، یا کسی چیز سے کھیلنا، وغیرہ اور اگر ایسی چیز میں مشغول ہو جو سننے میں کسی کے لیے مخل نہ ہو، تو اس میں مشغول ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، چناں چہ امام دار قطنی سے دوران سماع لکھنا ثابت ہے، اسی طرح حافظ جمال الدین مزی متوفی ۷۴۲ھ اور مصنف علیہ الرحمۃ سے سننے اور سنانے کی حالت میں لکھنا اور حافظ مزی کا اونگھنا ثابت ہے۔

حدیث سنانے کا طریقہ

سینتیسویں اہم چیز یہ ہے کہ حدیث کو سنانے کا طریقہ معلوم کیا جائے اور وہ یہ ہے کہ سنانے کے دوران کسی ایسی چیز میں مشغول نہ ہوا جائے جو سنانے میں مخل ہو، اسی طرح استاذ اپنی اس کتاب سے سنائے جس میں اس نے اپنے استاذ سے سنا ہو یا اس کتاب سے سنائے جس کا اصل سے مقابلہ کرلیا گیا ہوں اور اگر یہ دونوں چیزیں ممکن نہ رہے اور شاگرد نے جو نقل کیا ہے اس میں کوئی اختلاف اور فرق ہو، تو استاذ طالبِ علم کو اس فرق واختلاف کی اجازت دیدے، تاکہ نقصان کی تلافی ہو جائے۔

طلبِ حدیث کے لیے سفر کرنے کا طریقہ

اڑتیسویں اہم چیز یہ ہے کہ طلبِ حدیث کے لیے سفر کب کرنا چاہیے اور دوران سفر کس چیز کا اہتمام کرنا چاہیے، اس کی معرفت ضروری ہے، چناں چہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے اپنے شہر کے مشائخ کی حدیثوں کو سنے اور جب مکمل سن لے، تو باہر کے سفر کا آغاز کرے، دوران سفران ہی حدیثوں کو حاصل کرے جو اس کے پاس پہلے سے نہ ہو اور زیادہ سے زیادہ حدیث

سننے کا اہتمام کرے، اساتذہ اور شیوخ کی کثرت کا اہتمام زیادہ نہ کرے۔

(و) صِفَةِ (تَصْنِيفِهِ) وَذٰلِكَ (إمَّاعَلَى المَسَانِيْدِ) بأن يَجْمَعَ مُسنَدَ كلِ صَحابيٍ عَلىٰ حِدَةٍ، فإن شاءَ رَتّبَهُ على سَوابِقِهِمْ، وإن شَاءَ رَتّبهُ علىٰ حُرُوْفِ المُعْجَمِ، وهو أسهَلُ تناوُلاً. (أو) تَصْنِيْفِه عَلى (الأبوَابِ) الفِقهيةِ، أو غيرِهَا، بأن يَجْمَعَ فِي كُلِّ بَابٍ مَا وَرَدَ فيه مِمَّا يَدُلُّ عَلىٰ حُكْمِه إثباتاًأو نَفياً، والأولىٰ أن يَقْتَصِرَعلىٰ مَا صَحّ أو حَسُنَ، فإن جَمَعَ الجَمِيْعَ فلْيُبَيِّنْ عِلَّةَ الضُعفِ. (أو) تصنِيفِه على (العِلَلِ) فيذكُرَ المَتْنَ وطُرقَهُ، وبيَانَ اختِلافِ نَقَلتِه، والأحسنُ أن يرتّبها على الأبوابِ ليسهُلَ تَناوُلُها. (أو) يَجْمَعَهُ علَى (الأطرافِ) فيذكرَ طرفَ الحَديثِ الدَّالِ على بَقِيَّتِهِ ويَجْمَعَ أسانِيْدَهُ إما مُسْتَوْعِبًا ، وإمّا مُتَقيِّدًا بكُتُبٍ مَخصُوْصَةٍ.

ترجمه: اور (اہم چیزوں میں سے) حدیث کو تصنیف کرنے کا طریقہ ہے اور تصنیف یا تو ''مسانید'' پر ہوگی، اس طرح کہ ہر صحابی کی مسند الگ الگ جمع کرے، پھر اگر چاہے، تو مجموع کو صحابہ کے فضائل وخصوصیات پر مرتب کرے اور اگر چاہے، تو معجم کے حروف پر مرتب کرے اور اس سے استفادہ آسان ہے۔ یا ابواب فقہیہ یا غیر ابواب فقہیہ پر اس کی تصنیف ہوگی، وہ اس طرح کہ ہر باب میں اس سے متعلق ایسی حدیثیں ذکر کرے جو اس کے ایجابی حکم یا سلبی حکم پر دلالت کرے اور اولیٰ یہ ہے کہ صحیح یا حسن پر اکتفا کرے؛ لیکن اگر تمام کو جمع کرتا ہے، تو ضعف کی وجہ واضح کردے۔ یا علتوں پر اس کی تصنیف ہوگی، تو متن، اس کی تمام اسناد اور روات کے اختلاف کو بیان کرے اور اچھا یہ ہے کہ علتوں کو ابواب پر مرتب کرے تا کہ اس سے استفادہ آسان ہو۔ یا اس کو اطراف پر جمع کرے، چناں چہ حدیث کا وہ ٹکڑا ذکر کرے جو باقی پر دلالت کرتا ہو اور اس کی یا تو تمام اسانید کو جمع کرے یا مخصوص کتابوں کی تعیین کرکے جمع کرے۔

حدیث کی تصنیف کا طریقہ

اُنتالیسویں اہم چیز یہ ہے کہ طالبِ علم حدیث کو تصنیف کرنے کا ڈھنگ اور سلیقہ سیکھے، تا کہ جب کبھی توفیق ایزدی شاملِ حال ہو اور اپنے اندر اس کی اہلیت محسوس ہو، تو ان میں سے کسی طریقہ پر تصنیف کر سکے۔ اس کے متعدد طریقے ہیں۔ یہاں پر مصنف نے چار طریقوں کی تعیین کی ہے: (۱) مسانید پر مرتب کرنا، یعنی ہر صحابی کی مرویات کو الگ الگ جمع کیا جائے، پھر اس کے دو طریقے ہیں: ایک یہ کہ صحابہ میں فضائل اور خصوصیات کے اعتبار سے ترتیب قائم کرے، مثلاً پہلے خلفاء راشدین کو ان کی خلافت کی ترتیب پر، اس کے بعد بقیہ عشرہ مبشرہ کو، جیسے: امام احمد بن حنبل نے اپنی مسند میں کیا ہے اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ صحابہ کو حروف ہجائیہ کی ترتیب پر مرتب کرے، مثلاً پہلے حضرت انس کی حدیث، پھر حضرت بلال کی حدیث، آخر تک، اس طریقہ میں استفادہ آسان ہے، جیسے: امام طبرانی نے "المعجم الكبير" کے اندر کیا ہے۔

(۲) ابواب پر مرتب کرنا، خواہ وہ فقہی ہوں یا غیر فقہی، فقہی سے مراد وہ ابواب ہیں جو کتب فقہ میں مذکور ہوتے ہیں، جیسے: طہارت، صلاۃ، صوم وغیرہ اور غیر فقہی سے مراد وہ ابواب ہیں جو کتب فقہ میں مذکور نہیں ہوتے ہیں، جیسے: فضائل اور زہد وغیرہ، پھر ابواب پر مرتب کرنے کے بھی دو طریقے ہیں: ایک یہ کہ ان ابواب کو حروف معجم کی ترتیب پر مرتب کیا جائے، جیسا کہ ابن الاثیر جزری نے "جامع الأصول" میں کیا ہے اور دوسرا یہ کہ حروف معجم کی ترتیب ملحوظ نہ رکھی جائے، جیسے: صحاح ستہ کی ترتیب ہے، یا امام بیہقی کی "شعب الإيمان" کی ترتیب ہے اور ابواب پر ترتیب کا طریقہ یہ ہے کہ ہر باب میں اس سے متعلق حدیثوں کو ذکر کرے؛ خواہ اس حدیث سے اس باب کا حکم ثابت ہوتا ہو، یا اس کی نفی پر دلالت کرتا ہو؛ کیوں کہ ضد سے ہی اشیاء پہچانی جاتی ہیں اور تصنیف میں اولیٰ تو یہی ہے کہ صرف ان ہی حدیثوں کو ذکر کیا جائے جو قابل استدلال ہوں، مثلاً صحیح ہوں، یا حسن ہوں؛ لیکن اگر ہر طرح کی حدیثوں کو ذکر کرے، تو بھی کوئی حرج نہیں ہے؛ مگر اس صورت میں ضعیف حدیثوں کا وجہ ضعف بھی بیان کر دے، مثلاً منقطع ہونا اور راوی کا بد حافظہ ہونا وغیرہ۔

(۳) علل پر مرتب کرنا، یعنی ان حدیثوں کو جمع کیا جائے جن میں کوئی علت وخرابی ہو، چنانچہ اس طرح کا ایک متن ذکر کرے، پھر اس کی تمام سندوں کو ذکر کرے، اس کے بعد سندوں اور متون میں رواۃ کا جو اختلاف ہے اس کو تحریر کرے۔ حدیث معلل کو مرتب کرنے کے دو طریقے ہیں: ایک یہ کہ ہر ہر صحابی کی حدیث کو الگ الگ جمع کرے، پھر ان کی علتوں کی نشاندہی کرے، جیسے: یعقوب بن شیبہ متوفی ۲۶۲ھ نے اپنی مسند میں کیا ہے، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ابواب پر ان حدیثوں کو مرتب کرے، یہ طریقہ اچھا ہے؛ کیوں کہ اس میں استفادہ آسان ہے، جیسا کہ عبدالرحمٰن بن ابی حاتم نے اپنی کتاب "علل ابن أبي حاتم" میں کیا ہے۔

(۴) اطراف پر مرتب کرنا، یعنی ہر حدیث کا ایک ٹکڑا ذکر کرے جو کہ بقیہ حصے پر دال ہو، اس کے بعد اس کی یا تو تمام سندوں کو ذکر کرے یا کسی مخصوص کتاب میں جو سندیں ہیں ان کو تحریر کرے، جیسے: محمد بن طاہر مقدسی متوفی ۵۰۷ھ کی "أطراف الكتب الستة" ہے۔ حافظ جمال الدین مزی متوفی ۷۴۲ھ کی "تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف" ہے اور ابھی حال ہی میں ایک کتاب آئی ہے: "موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف" اور یہ تو رہ ہی گیا کہ خود مصنف نے "أطراف مسند أحمد بن حنبل"، مرتب کردی ہے۔

(و) مِنَ الْمُهِمِّ (**معرفةُ سَبَبِ الْحَدِيْثِ، وقد صَنَّفَ فيه بَعْضُ شُيُوْخِ القَاضِي أَبِيْ يَعْلَى بْنُ الفَرَّاءِ**) الحنبلي، وهو أبو حَفْصٍ العُكْبُرِيُّ. وَقَدْ ذَكَرَ الشيخُ تَقِيُّ الدِيْنِ بنُ دَقِيْقِ العِيْدِ أَنَّ بَعْضَ أَهْلِ عَصْرِهِ شَرَعَ فِي جَمْعِ ذٰلِكَ، وكَأَنَّهُ مارَأَىٰ تَصْنِيْفَ العُكبري المَذْكُورِ (**وصَنَّفُوْا في غَالِبِ هٰذِهِ الأنْوَاعِ**) عَلىٰ مَاأَشَرْنَا إِلَيهِ غَالِبًا (**وَهِي**) أي هَذِهِ الأَنْوَاعُ المَذْكُورَةُ في هٰذِهِ الخَاتِمَةِ (**نَقْلٌ مَحْضٌ ظَاهِرَةُ التَّعْرِيْفِ مُسْتَغْنِيَةٌ عَنِ التَّمْثِيْلِ**) وحَصْرُهَا مُتَعَسِّرٌ (**فَلْيُرَاجَعْ لَهَا مَبْسُوْطَاتُهَا**) لِيَحْصُلَ الوُقُوْفُ علَىٰ حَقَائِقِهَا (**والله الموفق والهادى للحق، لا اله إلا هو**) عليه توكلت وإليه أنيب، وحسبنا الله، ونعم الوكيل، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خير خلقهِ نبيِّ الرحمة محمد، وآلهِ وصحبه وأزواجه وعترتهِ إلىٰ يومِ الدين

ترجمہ: اور اہم چیزوں میں سے حدیث کے سبب کو جاننا ہے اور اس نوع میں قاضی ابویعلی بن الفراء حنبلی کے ایک استاذ نے تصنیف کی ہے اور وہ ابوحفص عکبری ہیں۔ شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے ذکر کیا ہے کہ ان کے ایک ہم عصر شخص نے اس نوع میں تصنیف شروع کی ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ انھوں نے عکبری موصوف کی تصنیف نہیں دیکھی ہے اور محدثین نے ان انواع میں سے اکثر میں تصنیف کی ہیں، جیسا کہ ہم نے اس کی طرف عموماً اشارہ کر دیا ہے اور خاتمہ میں ذکر کردہ انواع محض نقول ہیں، جن کی تعریفیں ظاہر ہیں اور وہ مثال سے مستغنی ہیں، نیز ان کا استیعاب دشوار ہے، اس لیے ان کے لیے فن کی مبسوط کتابوں کی طرف مراجعت کرنی چاہیے، تاکہ ان کے حقائق سے واقفیت ہو اور اللہ ہی حق کی توفیق اور ہدایت دینے والا ہے، اس کے سوا کوئی بندگی کے لائق نہیں ہے، اسی پر میں بھروسہ کرتا ہوں اور اسی کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، ہمیں اللہ ہی کافی ہے اور وہ بہترین کارساز ہے اور تمام تعریفیں اللہ ہی کے لیے ہیں جو سارے جہاں کا پالنہار ہے اور گناہوں سے پھیرنا نیز طاعتوں پر جمانا اللہ کے علاوہ سے نہیں ہوسکتا ہے جو بلند اور عظیم الشان ہے اور اللہ تعالیٰ رحمت بھیجے خیر خلائق، نبی رحمت محمد ﷺ پر، ان کے آل واصحاب پر اور ان کے ازواج مطہرات اور خاندان پر، قیامت کے دن تک۔

سببِ ورود حدیث

چالیسویں اہم چیز یہ ہے کہ حدیث کے ورود کا سبب جانا جائے، یعنی جس سبب اور علت کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ حدیث ارشاد فرمائی ہے اس سبب کی معرفت حاصل کی جائے، جیسا کہ قرآن کریم کے شانِ نزول کی معرفت حاصل کی جاتی ہے، اس کے جاننے کا فائدہ یہ ہے کہ بعض حدیثیں کسی خاص موقع ومناسبت سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمائی ہوتی ہے، تو شان ورود کو جاننے سے پورا پس منظر نظروں میں جھلکتا ہے اور وہ حدیث کماحقہ سمجھ میں آجاتی ہے۔

اس فن میں شیخ ابوحفص عکبری نے ایک کتاب تصنیف کی ہے جو کہ قاضی ابویعلی بن الفراء حنبلی کے استاذ ہیں، شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے (إحكام الأحكام شرح عمدة

الأحكام ۱/ ۱۰) پر تحریر فرمایا ہے کہ ان کے ایک ہم عصر نے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ ایسا لگتا ہے کہ ابن دقیق العید نے شیخ ابو حفص عکبری کی کتاب نہیں دیکھی۔ علامہ سیوطی رحمہ اللہ کا بھی اس موضوع پر ایک ''رسالہ'' ہے جو "اللُّمَع في أسباب ورود الحديث " کے نام سے مطبوع ومتداول ہے اور شیخ ابو حمزہ دمشقی کی کتاب: "البيان والتعريف في بيان أسباب ورود الحديث" اس موضوع کی معروف ومتداول کتاب ہے۔

فالحمد لله رب العلمين، وصلى الله على سيدنا، وشفيعنا محمد، كلماذكره الذاكرون وغفل عنه الغافلون.

آج بعد نماز جمعہ ۳ر بجکر ۳۸ ر منٹ پر بتاریخ ۲۱ر صفر ۱۴۲۹ھ
بمطابق ۲۹ر فروری ۲۰۰۸ء، اللہ جل مجدہ کی توفیق سے اس شرح کی تکمیل ہوئی۔

محمد شاہد قاسمی
جامعہ فیضان القرآن الکریم احمد آباد، گجرات، الہند

فہرست مضامین

الامین کتابستان دیوبند کی مطبوعات

کتاب	مصنف
الخیر الکثیر شرح الفوز الکبیر	حضرت مفتی محمد امین صاحب پالن پوری
اصلاح معاشرہ	حضرت مفتی محمد امین صاحب پالن پوری
آداب اذان واقامت	حضرت مفتی محمد امین صاحب پالن پوری
بکھرے موتی (سات جلد)	حضرت مولانا محمد یونس صاحب پالن پوری
منتخب ابواب (دو جلد)	حضرت مولانا محمد یونس صاحب پالن پوری
مایوس کیوں کھڑا ہے؟	حضرت مولانا محمد یونس صاحب پالن پوری
خاموش فتنوں کا علاج	حضرت مولانا محمد یونس صاحب پالن پوری
مدنی معاشرہ	حضرت مولانا محمد یونس صاحب پالن پوری
مؤمن کا ہتھیار	حضرت مولانا محمد یونس صاحب پالن پوری
تاریخ ہند	حضرت مولانا محمد صاحب پالن پوری
سوانح عمر رحمہ اللہ	حضرت مولانا محمد صاحب پالن پوری
ہزار سال پہلے	حضرت مولانا مناظر احسن صاحب گیلانی
خلافت اندلس	جناب مرحوم نواب ذوالقدر جنگ بہادر
فیروز اللغات	حضرت الحاج مولانا فیروز الدین صاحب
منتخب احادیث	حضرت مولانا محمد سعد صاحب کاندھلوی
اسلاف کی طالب علمانہ زندگی	حضرت مولانا حفظ الرحمٰن صاحب کاکوسی
آسان حج	حضرت مولانا حفظ الرحمٰن صاحب کاکوسی
ظہور مہدی کب؟ کہاں؟ اور کس طرح؟	حضرت مولانا محمود بن سلیمان صاحب بارڈولی

کتاب	مصنف
رزق کے خزانے	حضرت مولانا محمد ابراہیم صاحب مانگرولی
الحزب الاعظم (رنگین)	حضرت ملاعلی قاری صاحب رحمہ اللہ
علم الصیغہ (عربی)	تعریب: مولانا محمد کلیم الدین صاحب گنگی
اردو کی پہلی، دوسری، تیسری (رنگین)	حضرت مولانا محمد اسماعیل صاحب میرٹھی
تحفة ال[illegible]ر شرح نزهة النظر	حضرت مولانا محمد شاہد صاحب مدھوبنی
تفهيم المتعلم شرح تعليم المتعلم	حضرت مولانا عبدالرزاق صاحب امرہوی
فوائد مکیہ (رنگین)	حضرت قاری عبدالرحمٰن صاحب
تیسیر القراءت	حضرت قاری عبدالستار صاحب اسلام پوری
متن الشاطبیہ	حضرت قاری عبدالستار صاحب اسلام پوری
القرۃ المرضیہ شرح الدرۃ المضیۃ	حضرت قاری عبدالستار صاحب اسلام پوری
آسان جمال القرآن	حضرت قاری ہارون صاحب بھاگلوی
ضیاء البرہان فی خلاصۃ البیان	حضرت قاری ہارون صاحب بھاگلوی
ہدایہ (مکمل چار جلد)	
آمدن سی لفظی	
آسان زبانی نصاب	
فتاوی محمودیہ مکمل (۲۰ جلد)	
بہشتی زیور (مع حل لغات، کمپیوٹر کتابت)	
الفتاوى الخيرية لنفع البرية (عربی)	